Religii australiene

Mircea Eliade

RELIGII AUSTRALIENE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
ELIADE, MIRCEA
Religii australiene / Mircea Eliade ;
trad.: Walter Fotescu. - București : Herald, 2012
ISBN 978-973-111-342-5
I. Fotescu, Walter (trad)
2(94)

Mircea Eliade
AUSTRALIAN RELIGIONS
An Introduction
Originally published by Cornell University Press

Mircea Eliade

RELIGII AUSTRALIENE

O INTRODUCERE

Traducere din limba engleză:
WALTER FOTESCU

EDITURA HERALD
București

Redactor:
Radu Duma

Viziune grafică:
Teodora Vlădescu

DTP:
Vadim Cazacu

Lector:
Sanda Albu

CUVÂNT ÎNAINTE

Recent, preocupările de cercetare și cele teoretice ale multor antropologi s-au îndreptat din nou asupra rolului simbolurilor – religios, mitic, estetic, politic și chiar economic – în procesele sociale și culturale. Dacă revigorarea aceasta este un răspuns întârziat la evoluțiile din cadrul altor discipline (psihologie, etologie, filozofie, lingvistică, pentru a numi doar câteva), sau dacă ea reflectă revenirea la o preocupare centrală după o perioadă de neglijare, e greu de spus. În studii de teren recente, antropologii au colectat mituri și ritualuri în contextul acțiunii sociale, iar progresele în tehnicile antropologice de teren au produs date mai abundente și mai precise decât până acum; aceste noi date i-au provocat probabil pe teoreticieni să ofere cadre explicative mai adecvate. Dar indiferent care ar fi cauzele, există neîndoielnic o curiozitate renăscută în ce privește natura conexiunilor dintre cultură, cogniție și percepție, așa cum sunt aceste conexiuni revelate în forme simbolice.

Deși în ultimul timp au apărut excelente monografii și articole individuale în domeniul antropologiei simbolurilor și al simbologiei comparate, nu dispunem de un focar sau forum comun ce poate fi oferit de o serie de cărți organizate tematic. Prezenta serie intenționează să umple această lacună. Ea este proiectată să includă nu doar monografii de specialitate și studii teoretice și comparate scrise de antropologi, ci și lucrări ale unor savanți din alte disci-

pline, atât științifice cât și umaniste. Apariția unor studii într-un astfel de forum încurajează emulația, care la rândul ei poate produce noi și prolifice teorii. Sperăm așadar ca seria aceasta să fie o casă cu multe încăperi, care să ofere ospitalitate practicanților oricărei discipline ce are preocupări serioase și creative legate de simbologia comparată. Prea adesea, dintr-o pedanterie sterilă, disciplinele sunt izolate de influențe intelectuale semnificative. Cu toate acestea, principalul nostru scop este să aducem în atenția publicului lucrări despre ritual și mit scrise de antropologi, iar cititorii noștri vor găsi o varietate de abordări strict antropologice, mergând de la analize formale ale sistemelor de simboluri până la expuneri empatetice ale unor ritualuri divinatorii și inițiatice.

Seria se deschide cu două cărți despre cultura aborigenilor australieni. Prima aparține unui antropolog, Nancy Munn, care lucrează la frontierele disciplinei sale. Ea oferă o expunere „generativă“ a structurii sistemului de semne grafice ale unei societăți specifice, Walbiri, explicând felul în care elementele și regulile sale de combinare sunt folosite pentru a genera un set potențial nelimitat de desene, fiecare cu semnificația sa unică. Este examinat modul în care sistemul acesta de semne este folosit în diverse tipuri de context cultural din cadrul aceleiași societăți.

Celălalt volum, al lui Mircea Eliade, prezintă un contrast frapant în ce privește perspectiva, metoda și datele, fiindcă este fenomenologic, comparativ și bazat pe surse scrise. Cartea oferă un exemplu de abordare a sistemelor religioase dezvoltat de disciplina înfloritoare cunoscută ca

istoria religiilor, iar autorul este într-adevăr exponentul cel mai distins al acestei discipline.

Eliade oferă o critică explicită a „analfabetismului religios al atâtora dintre cei care scriu despre religiile primitive“ și argumentează în favoarea istoricității acestora, împotriva atât a evoluționiștilor cât și a decadentiștilor romantici, care văd dezvoltarea religiei ca pe o mișcare liniară de la simplu la complex, primii „în sus“, iar ultimii „în jos“.

Capitolele care urmează aplică aceste abordări, și altele, la datele despre religiile aborigenilor australieni – Zei Supremi, Eroi Culturali, rituri de inițiere și mortuare, vraci. Eliade manevrează sursele clasice cu judecata echilibrată a istoricului și selectează aspectele valoroase ale celor mai bune autorități moderne, între care Berndt, Elkin, Stanner și Petri. Utilizând aceste date, el se mișcă de la inferență la ipoteză și detectează prezența anumitor tipare de ritual și credință care apar în religiile de pe întreg continentul australian.

Asemeni antropologului Radcliffe-Brown (ale cărui prelegeri, „Cosmologia aborigenilor australieni“, ținute la University College, Londra, imediat după al Doilea Război Mondial, s-au numărat printre influențele formative decisive în propria mea carieră), Eliade s-a bazat pe intuiție ca să descopere structuri și configurații generale. Și chiar dacă se poate lesne argumenta că datele pe care se bazează aceste structuri nu sunt fondate pe metode științifice sau comparații și cuantificări controlate, date mai bune sunt acum imposibil de obținut. Modelele și metaforele au ajuns să fie privite, cum a prezis Max Black în urmă cu un deceniu, ca o parte respectabilă a culturii științifice: „Căci

știința, la fel ca disciplinele umaniste, la fel ca literatura, este o problemă de imaginație.“[1]

Eliade subliniază că descoperirea influențelor din Melanezia și alte părți ale Sud-Estului asiatic, precum și din zone mai îndepărtate cum ar fi India, a distrus pentru totdeauna noțiunea simplist evoluționistă a caracterului de *Naturvolk* cu adevărat „primitiv“ al religiilor australiene, citând dovezi arheologice și lingvistice impecabile. Propria sa erudiție vastă în domeniul religiilor orientale și al șamanismului siberian îi permite să pună într-o solidă perspectivă comparată descoperirile sale privitoare la riturile de inițiere și cultele secrete.

„Scopul ultim al istoricului religiilor“, scrie Eliade în concluzia finală a cărții sale, „nu este să arate că există un anumit număr de tipuri sau tipare de comportament religios, cu simbologiile și teologiile lor specifice, ci mai degrabă *să le înțeleagă semnificațiile*. Iar semnificațiile acestea nu sunt *date* odată pentru totdeauna, nu sunt ‚pietrificate’ în respectivele tipare religioase, ci sunt mai degrabă ‚deschise’, în sensul că se schimbă, cresc și se îmbogățesc de o manieră creativă în procesul istoric.“

Eliade aduce o contribuție remarcabilă la problema relației dintre religie și procesele istorice, cu referire specială la mișcările religioase moderne, precum cultul Kuràngara, care s-a răspândit în multe grupări australiene și care, pentru el, demonstrează potențialul creativ manifestat de unele religii în situație de criză spirituală. Astfel de mișcări generează simboluri și rituri și în aceste produ-

[1] Max Black, *Models and Metaphors* (Ithaca, Cornell University Press, 1962), p.243.

se ale schimbării religioase caută Eliade cu cea mai mare atenție indicații privind semnificațiile în religii, ceea ce Clifford Geertz a numit „comentariu metasocial“.[2]

VICTOR TURNER
University of Chicago

[2] Clifford Geertz, „Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight“, *Daedalus*, Winter, 1972, p.26.

PREFAȚĂ

În finalul strălucitului său eseu intitulat „Despre înțelegerea religiilor necreștine", Ernst Benz a explicat de ce râvnea „o înțelegere clară a stadiilor timpurii ale conștiinței religioase a omenirii". El a dorit să cunoască „modul cum a trecut omul prin aceste stadii până în prezent și cum zac ele scufundate în adâncurile umanității noastre într-o formă care acum pentru noi este îngrădită și ascunsă. Nu e vorba de vreo dorință de întoarcere la acele stadii. Este mai degrabă aspirația de a cunoaște continuitatea internă a semnificației în dezvoltarea variatelor forme și etape ale conștiinței religioase."[1] Prin „religii necreștine" Benz înțelegea religiile orientale și ale Orientului Îndepărtat: islamul, hinduismul, buddhismul, confucianismul, shintoismul. Toate aceste tradiții asiatice sunt încadrate de savanții apuseni printre „religiile evoluate". Cu o luciditate și candoare exemplare, Benz expune câteva din principalele sale dificultăți în încercarea de a înțelege semnificația simbolurilor, ritualurilor sau dogmelor lor. În pofida unor astfel de experiențe, mulți savanți apuseni cred că în ultimele două generații s-au făcut progrese importante, că mulțumită lucrărilor lui L. Massignon, G. Tucci, P. Muss, Ed. Conze, H. Corbin, D.T.Suzuki și alții, cel puțin conceptele de bază ale islamului, hinduismului și buddhismului au devenit accesibile cititorului apusean inteligent și simpatetic.

[1] Ernst Benz, „On Understanding Non-Christian Religions", în Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa (eds.), *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago, 1959), p.131.

Un astfel de progres *nu* s-a înregistrat cu siguranță în înțelegerea religiilor „primitive".[2] Unii antropologi și istorici ai religiilor sunt tot mai conștienți de această situație. E suficient să citim recenta carte a antropologului de la Oxford, E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religions*, ca să înțelegem principalele cauze ale eșecului. Evans-Pritchard expune și critică unele din teoriile cele mai populare privitoare la religiile primitive, de la E.B. Tylor la Lucien Lévy-Bruhl și Bronislaw Malinowski. Aceeași temă a fost acoperită, cel puțin în parte, de Robert H. Lowie în lucrările sale *Primitive Religions* (1925; ediție revizuită 1947) și *History of Ethnological Theory* (1937), de Wilhelm Schmidt în *The Origin and Growth of Religion* (1931; ediția germană originală a fost publicată în 1930) și de Ugo Bianchi în *Storia della Etnologia* (1963). Nu e nevoie să rezumăm aici aceste reexaminări critice ale atâtor teorii faimoase și, la un moment sau altul, larg acceptate. Dar pare acum evident că toate aceste ipoteze, teorii și reconstrucții „istorice" sunt mai semnificative pentru istoria culturală a lumii apusene decât sunt utile pentru înțelegerea religiilor primitive.

În fapt, istoria teoriilor etnologice și în mod special istoria teoriilor despre religiile primitive constituie un subiect ideal pentru o monografie de tipul „istoria ideilor". Începem să realizăm cât de mult a profitat conștiința apuseană

[2] Termenul „primitiv" este ambiguu și inconsistent; vezi *inter alia* Francis L.K. Hiss, „Rethinking the Concept ‚Primitive'", *Current Anthropology*, V (iunie 1964), 169-78. Dar el a pătruns în limbajul de zi cu zi și este folosit pe scară largă de antropologi. Desemnăm prin „primitive" societățile arhaice, tradiționale (în sensul de ne-aculturate), care nu au lăsat mărturii scrise. Vezi și Stanley Diamond, „The Search for the Primitive", în *Man's Image in Medicine and Anthropology*, editată de I. Galdston (New York, 1963), pp. 62-115.

de pe urma întâlnirilor cu culturi exotice și nefamiliare. Și nu mă refer la cantitatea de „informații" eventual dobândite. Mă gândesc doar la rezultatele creative ale unor astfel de întâlniri culturale (de pildă Picasso și descoperirea artei africane, etc.). „Rezultate creative" similare nu pot fi detectate printre teoriile elaborate în confruntarea cu religiile primitive. Cu toate acestea, respectivele teorii sunt parte integrantă a istoriei culturale apusene. Indiferent cât de imperfecte sau irelevante ar putea fi, ele dezvăluie stânjeneala profundă a omului modern în abordarea oamenilor „primitivi" și în încercarea de a înțelege modalitățile „arhaice" ale ființei.

E reconfortant să citești verdictul unui antropolog legat de analfabetismul religios al atâtora dintre cei care au scris despre religiile primitive. Evans-Pritchard nu ezită să afirme că dacă „ei ar fi citit mai în profunzime, să zicem, teologia creștină, istoria, exegeza, apologetica, gândirea simbolică și ritualul, ar fi fost mult mai bine situați pentru a face aprecieri despre ideile religioase și practicile primitive."[3] Faptul acesta este cu siguranță adevărat și nici un istoric al religiilor nu va omite să sublinieze astfel de afirmații.[4] Pe de altă parte însă, cunoașterea religioasă ca atare nu garantează înțelegerea religiilor primitive. Indiferent de situație, anal-

---

[3] Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religions* (Oxford, 1965), pp.16-17.

[4] Același autor subliniază de asemenea necesitatea de a integra studiul religiilor primitive în perspectiva mai largă a istoriei religiilor. „Mai devreme sau mai târziu, dacă e să avem o teorie sociologică generală a religiei, va trebui să luăm în considerare toate religiile, și nu doar religiile primitive; numai procedând în felul acesta putem înțelege câteva din trăsăturile sale esențiale." (*Theories of Primitive Religions*, p.113).

fabetism religios sau cunoaștere, cercetătorul apusean abordează „lumea primitivă“ cu anumite presupoziții ideologice. Faptul însuși al „primitivismului“ este cel care i-a fascinat pe cercetători în ultimii cel puțin două sute de ani. O întrebare preliminară le-a ghidat mai mult sau mai puțin tacit investigațiile: oare din punct de vedere religios „primitivii“ moderni reprezintă un stadiu foarte apropiat de „începutul absolut“, sau dimpotrivă, primitivii (sau majoritatea lor) prezintă o „degenerare“ mai mult sau mai puțin catastrofală, o cădere dintr-o stare de perfecțiune primordială?

Putem numi aceste două orientări antagoniste „evoluționism“ și „decadentism-romantic“. Prima tendință a fost în vogă odată cu pozitivismul general al *Zeitgeist*-ului din secolul al XIX-lea. În fapt, ea a dominat lumea savantă de la Auguste Comte și Herbert Spencer până la E.B. Tylor și Sir James Frazer. A doua orientare, legată în egală măsură de ideologia iluministă a Nobilului Sălbatic și de teologia creștină, a dobândit prima oară un grad de prestigiu științific odată cu Andrew Lang și Wilhelm Schmidt, dar nu a devenit niciodată populară printre etnologi și istoricii religiilor.

În pofida deosebirilor radicale dintre ele, aceste ideologii au două lucruri în comun: 1) obsesia legată de *originea* și de *începuturile* religiilor; 2) acceptarea necondiționată a faptului că începutul a fost ceva „simplu și pur“. Firește că evoluționiștii și decadentiștii romantici înțelegeau simplitatea primordială în moduri foarte diferite. Pentru evoluționiști, „simplu“ înseamnă *elementar*, altfel spus ceva foarte apropiat de comportamentul animalelor. Pentru decadentiștii romantici, simplitatea primitivă era fie o formă de plenitudine sau perfecțiune spirituală (Lang, Schmidt), fie

simplitatea naivă a Nobilului Sălbatic anterior coruperii și degenerării pe care i le-au adus civilizația (Rousseau, Iluminismul). Ambele aceste ideologii postulau evoluția religiilor arhaice ca pe o mișcare liniară de la simplu la complex, deși în sensuri opuse: în sus (evoluționiștii) sau în jos (decadentiștii romantici). Dar astfel de interpretări implicau o abordare *naturalistă* sau *teologică*, nu una *istorică*.

Știința apuseană a petrecut aproape un secol elaborând un număr de reconstrucții ipotetice ale „originii și dezvoltării" religiilor primitive.[5] Mai devreme sau mai târziu toate aceste eforturi s-au demodat și în prezent ele sunt relevante numai pentru istoria minții apusene. În ultimii treizeci sau patruzeci de ani „istoricitatea" culturilor și religiilor primitive a fost acceptată în mod universal. Nici un etnolog sau istoric al religiilor contemporan nu mai crede că primitivii sunt sau au fost *Naturvölker*, că ei nu trăiesc în Istorie și nu au fost schimbați de către aceasta. Principala deosebire în comparație cu alte tipuri de culturi constă în faptul că primitivii nu sunt atât de interesați în ceea ce numim noi „istorie", altfel spus, în seria de evenimente ireversibile care au loc în timpul linear, istoric. Ei sunt preocupați mai degrabă de propria lor „istorie sacră", adică de actele mitice și creatoare care le-au întemeiat cultura și instituțiile și au atribuit semnificație existenței umane.

Această atitudine particulară a primitivilor față de istorie constituie o problemă destul de complicată pe care nu o putem discuta aici. Ceea ce ne interesează pentru mo-

---

[5] Aceasta era firește în consonanță cu tendința generală a ideologiei secolului al XIX-lea: vezi M. Eliade „The Quest for the 'Origins' of Religion", *History of Religions*, IV (vara 1964), 154-169, retipărit în *The Quest* (Chicago, University of Chicago Press, 1969), pp. 37-53.

ment este faptul că descoperirea și acceptarea istoricității primitive nu a avut rezultatele ce ar fi fost de așteptat de la o asemenea schimbare decisivă, anume tranziția de la o abordare naturalistă (sau teologică) la una istorică. Într-adevăr, mult prea mult timp și energie au fost consacrate unor reconstrucții ipotetice ale istoriei diverselor religii primitive. Dar chiar dacă rezultatele tuturor acestor analize laborioase ar fi convingătoare (ceea ce nu e întotdeauna cazul), adevăratele probleme ridicate de acceptarea istoricității religiilor primitive rămân nesoluționate. În ultimă instanță, ceea ce dorim să știm este *semnificația* diferitelor modificări istorice care au avut loc într-o religie arhaică dată. Știm că o schimbare istorică (de exemplu trecerea de la stadiul de culegător la cel sedentar, îinprumutul unei invenții tehnice sau instituții străine etc.) are și o semnificație religioasă, dat fiind că un număr de simboluri, mituri și ritualuri apar ca rezultat al procesului. Cu alte cuvinte, modificările aduse de împrejurările istorice nu au fost primite pasiv, ci au ocazionat noi creații religioase. Faptul că atâția primitivi nu doar că au supraviețuit, dar au prosperat și s-au dezvoltat până la contactul direct și masiv cu europenii, le dovedește *creativitatea spirituală*. Iar la nivelul culturii, spiritual este echivalent cu *religios*. Mai mult, creativitatea religioasă este independentă de progresul tehnologic. Australienii, de pildă, au elaborat un sistem religios magnific, deși tehnologia lor a rămas elementară.

Pe scurt, descoperirea și acceptarea istoricității primitivilor nu au dus la apariția nici unei hermeneutici adecvate a religiilor arhaice. Studierea unui trib ca un continuum istoric mai degrabă decât un *Naturvolk* marchează un pro-

gres semnificativ, dar asta nu e suficient. „Istoria sacră“ a primitivilor se cuvine a fi considerată o lucrare a minții umane, iar nu demitologizată pentru a o reduce la o „proiecție“ a condițiilor psihologice, sociologice sau economice. Reducționismul ca metodă generală de abordare a anumitor tipuri de „realitate“ poate contribui la rezolvarea problemelor omului apusean, dar ca instrument hermeneutic e irelevant. Și e irelevant cu deosebire în cazul culturilor arhaice. Căci creativitatea omului primitiv este prin excelență *religioasă*. Creațiile sale etice, instituționale și artistice sunt dependente, sau inspirate, de experiența și gândirea religioasă. Numai dacă luăm în serios aceste *oeuvres* – la fel cum luăm în serios Vechiul Testament, tragediile grecești sau lucrările lui Dante, Shakespeare și Goethe – primitivii își vor afla locul adecvat în desfășurarea istoriei universale, în continuitate cu alte populații creative din trecut și din prezent. Nu e destul să se repete că primitivii nu sunt nici „sălbatici“, nici „prelogici“, și pot gândi la fel de consistent ca și apusenii, sau că structurile lor sociale și sistemele lor economice le dovedesc din plin maturitatea teoretică și vigilența empirică. Toate acestea sunt fără îndoială adevărate, dar nu ne ajută să înțelegem mai bine. Ele proclamă stăruitor că primitivii sunt ființe omenești „normale“, dar nu arată și că ei sunt *creativi*. Numai o lucrare hermeneutică competentă, realizată pe ansamblul expresiilor religioase arhaice, va fi în măsură să înțeleagă și să interpreteze dimensiunile specifice ale acestui tip de creativitate.

E de așteptat ca la un moment dat în viitor reprezentanții politici și culturali ai noilor state din Africa sau Oceania, adică descendenții celor pe care încă îi mai numim „primitivi“, să obiecteze viguros la expedițiile antropologice și

celelalte tipuri de activitate de teren. Ei vor sublinia pe bună dreptate că popoarele lor au fost prea mult timp „obiectul“ unor astfel de investigații, cu rezultate mai degrabă dezamăgitoare. Într-adevăr, e bine cunoscut faptul că principalul interes al savanților europeni a fost studiul culturilor materiale și analiza structurii familiei, a organizării sociale, a legilor tribale și așa mai departe. Acestea sunt probleme, am putea spune, importante și chiar urgente pentru știința apuseană, dar de importanță secundară pentru înțelegerea *semnificației unei anumite culturi*, așa cum a fost ea înțeleasă și asumată de proprii ei membri. (Studii mai ample, simpatetice și inteligente, precum cele ale lui Marcel Griaule, Evans-Pritchard, Victor Turner, Ad. E. Jenson sau R.G. Lienhardt și alți câțiva antropologi culturali, sunt mai degrabă excepții.) Cei aflați la conducerea noilor state africane, de exemplu, ar putea decide mai curând să angajeze savanți europeni ca să studieze și să interpreteze marile lor *creații spirituale* – sistemele lor religioase, mitologiile, folclorul, artele plastice, dansurile – în locul unui aspect particular și minor al societății sau tehnologiei lor. Ei vor cere de asemenea să fie judecați pe baza acestor *oeuvres*, și nu pe temeiul structurilor familiale, al organizării sociale sau al superstițiilor. Întocmai cum, ar putea ei să adauge, cultura franceză trebuie apreciată și judecată după capodoperele sale – catedrala din Chartres, lucrările lui Racine, Pascal și toate celelalte creații majore ale minții – și nu, de exemplu, studiind economia rurală versus cea urbană, sau fluctuațiile ratei nașterilor, sau amplificarea anticlericalismului în secolul al XIX-lea, sau succesul romanului polițist, sau multe alte probleme de acest gen. Acestea din urmă sunt desigur

parte a istoriei sociale și culturale a Franței, dar ele nu sunt nici reprezentative, nici ilustrative pentru geniul francez.[6]

Una din cele mai recente neînțelegeri e legată tocmai de recunoașterea „normalității" primitive. Odată ce s-a admis că primitivii nu sunt nici sălbatici, nici înapoiați mental, ci ființe omenești normale și sănătoase, savanții au încercat să afle cât de aproape sunt ei de contemporanii lor europeni. Bineînțeles, pentru unii psihologi aproape că nu există deosebire între primitivi și apusenii din secolul al XX-lea. Dar truismul acesta nu ne ajută să-i înțelegem pe primitivi, deoarece continuăm să judecăm indivizii și popoarele nu pe témeiul normalității lor psihologice, ci al creativității. Alți savanți au evidențiat că mintea arhaică nu era stagnantă, că unii primitivi au făcut descoperiri tehnologice importante (Murdock, de pildă, susține că agricultura a fost redescoperită de africani), că alții aveau un anume sens al istoriei (de exemplu, tradițiile lor orale conservă amintirile unor evenimente istorice importante), sau chiar că anumite triburi australiene au anticipat unele din cele mai noi teorii matematice, și așa mai departe.

Toate acestea pot fi adevărate, dar pentru scopul nostru ele sunt irelevante. Putem chiar suspecta o dorință inconștientă de a-i ține pe primitivi undeva *în spatele* nostru, în perioada neolitică, în Evul Mediu, într-o eră precapitalistă,

---

[6] În plus, ne putem aștepta de asemenea la o reacție împotriva uzanței academice tradiționale care permite unui cercetător ca, după o perioadă mai lungă sau mai scurtă de „muncă de teren", să publice o monografie despre cultura sau religia acelei populații. E ușor de imaginat cum ar fi primite eforturile unui cercetător asiatic sau african care, neștiind aproape nimic despre istoria creștinismului, ar studia timp de un an sau doi viața religioasă a unui sat din sudul Franței, după care ar scrie o monografie intitulată *Religia Franței.*

și așa mai departe. Pare un efort de a-i situa pe primitivi în perspectiva unei istorii liniare, și aceasta este istoria *noastră.* Astfel stând lucrurile, în ciuda tuturor proclamațiilor entuziaste și generoase despre egalitatea fundamentală dintre omul arhaic și cel apusean modern, rezultatul final nu este încurajator pentru primitivi. Descoperirile lor tehnologice vor fi fost importante pentru neolitic, dar ele s-au oprit acolo, iar geniului lor științific inventiv nu e comparabil cu al grecilor sau al vechilor chinezi, ca să nu mai vorbim de al lumii apusene moderne. Nici posesia unui anumit „simț al istoriei“ nu e suficient pentru a-i apropia pe primitivi de evrei. Toate acestea echivalează cu a spune că primitivii au fost capabili de anumite descoperiri care au jucat un rol important în ridicarea Apusului, dar că dintr-un motiv sau altul foarte puțini dintre ei au înregistrat progrese semnificative în această direcție. În ultimă instanță, aceasta înseamnă că primitivii sunt *în urma* noastră, iar dacă în viitorul apropiat ei vor fi în măsură să atingă statutul Vestului, aceasta se va datora faptului că au fost ajutați să atingă acel scop.

Nu cred că o asemenea abordare este corectă din punct de vedere istoric. Indiferent care va fi fost contribuția primitivilor la progresul științei și al tehnologiei, adevăratul lor geniu nu s-a exprimat la acest nivel. Dacă le luăm în serios istoricitatea, adică răspunsurile lor pozitive la schimbările și crizele istorice, trebuie să admitem că creativitatea lor s-a exprimat aproape exclusiv în plan religios. Nu trebuie să judecăm toate creațiile spiritului uman după o scară de valori apuseană modernă. Faptul este evident chiar și *în cadrul* istoriei culturii apusene. Capodoperele folclorului literar european sunt independente de Homer, Dante sau

Racine și nu au practic nimic de-a face cu supozițiile estetice ale acestora. Ele nu sunt însă, din acest motiv, capodopere literare mai puțin importante. Trebuie să acceptăm o creație spirituală în propriul ei sistem de referință. Creativitatea primitivilor și-a atins apogeul la nivelul religios. Faptul acesta e suficient pentru a le asigura locul în istoria universală. Dar condiția este să facem efortul de a înțelege corect aceste expresii religioase; cu alte cuvinte, să elaborăm ce s-ar putea numi o „hermeneutică creatoare“ a lumilor religioase arhaice.

Religii australiene are la bază un curs pe care l-am ținut la Universitatea din Chicago în anul 1964. Le sunt recunoscător foștilor mei studenți Nancy Auer și Alf Hiltebeitel pentru grija lor în a corecta și îmbunătăți stilistic textul, care a fost publicat în *History of Religions*. Prefața aceasta a apărut prima oară cu titlul ‚On Understanding Primitive Religions' în *Glaube und Geschichte* (Festschrift für Ernst Benz), publicată de E.J. Brill în 1967.

MIRCEA ELIADE
University of Chicago

CAPITOLUL 1

FIINȚE SUPRANATURALE ȘI ZEI SUPREMI

Există o credință generală printre australieni că lumea, omul și diversele animale și plante au fost create de anumite Ființe Supranaturale care pe urmă au dispărut, fie înălțându-se la cer, fie intrând în pământ. Actul „creației“ a fost mai puțin o cosmogonie, cât modelarea și transformarea unui material pre-existent; nu a fost o *creatio ex nihilo,* ci modelarea unei substanțe cosmice amorfe care existase deja înainte de apariția Ființelor Supranaturale. Tot astfel, „crearea“ omului a fost mai degrabă o modificare a unei ființe anterioare informe sau monstruoase. Miturile tind să sublinieze completarea morfologică și instruirea spirituală a omului primordial mai curând decât venirea sa la viață dintr-o formă materială preexistentă. Omul a fost *făcut* cu adevărat când a căpătat forma sa actuală și când i-au fost revelate instituțiile religioase, sociale și culturale ce vor constitui de atunci înainte moștenirea cea mai prețioasă a tribului său.

Apariția omului și a lumii actuale au avut loc în Vremea Visului – perioada *alchera* sau *alcheringa,* ca să folosim termenii Aranda pentru epoca aceasta primor-

dială și fabuloasă. Peisajul fizic s-a schimbat și omul a devenit ce este el astăzi ca urmare a unui șir de fapte ale Ființelor Supranaturale. Nicăieri în Australia actele creatoare ale personajelor din „Vremea Visului“ nu ne impresionează prin grandoare. În fapt, majoritatea „miturilor de creație“ din centrul Australiei vorbesc doar despre lungi și monotone peregrinări ale unor diverse tipuri de Ființe Primordiale, peregrinări în decursul cărora ele au modificat peisajul, au produs plante și animale și au îndeplinit o serie de „ritualuri“ care începând de atunci au fost repetate fidel de către aborigeni. Narațiunile acestor acte creatoare constituie ceea ce numim „mituri“; într-adevăr, ele sunt „sacre“ și servesc ca fundamente și justificări pentru întreaga viață religioasă a tribului. „Vremea Visului“ s-a încheiat când Ființele Supranaturale au părăsit suprafața pământului. Dar trecutul mitic nu a fost pierdut pentru totdeauna; dimpotrivă, el este recuperat periodic prin ritualurile tribului. Așa cum vom vedea, ceremoniile cele mai sacre și cu deosebire cele secrete se presupune că reactualizează evenimentele mitice, făcând ca timpul fabulos al începuturilor să devină prezent.

Ca și în cazul tuturor celorlalte religii „primitive“, a înțelege religia australiană înseamnă în ultimă instanță a ști ce s-a petrecut *in illo tempore*, altfel spus, ce tip de Ființe Primordiale și-au făcut apariția dintru început, ce fel de activități au săvârșit – și în ce scop – și ce s-a întâmplat cu ele după aceea. Cum era de așteptat, dezbaterea cea mai animată între oamenii de știință a fost cu privire la tipul și structura Ființelor Primordiale:

au fost Zei Celești, „Părinți Universali“, strămoși mitici teriomorfi, duhuri ale unor căpetenii faimoase? Controversa aceasta este extrem de semnificativă atât pentru înțelegerea religiilor australiene cât și pentru istoria înțelegerii religiilor arhaice de către savanții apuseni – în fapt, dezbaterea este revelatoare pentru istoria minții apusene moderne în general.

Din acest motiv vom intra în anumite detalii ale discuției privitoare la categoriile specifice de Ființe Primordiale australiene, așa-numiții Părinți Universali [*All-Fathers*] sau Ființe Celeste ale triburilor din sud-est. Întrucât populațiile acestea au dispărut sau au fost prea rapid civilizate, nu dispunem de mitologiile lor complete. Dar în a doua jumătate a secolului al XIX-lea au fost adunate suficiente informații, mai ales de către A.W. Howitt, pentru a ne permite să înțelegem structura religiilor lor. Principala caracteristică a tuturor acestor populații este credința lor în Ființele Celeste supranaturale. Pentru simplificarea prezentării, voi folosi aproape exclusiv datele lui Howitt. Referiri la unele autorități mai vechi vor fi făcute mai târziu, când vom discuta impactul observațiilor lui Howitt asupra științei contemporane.

Ființele celeste din sud-estul Australiei

În cartea sa despre tribul Narrinyeri, publicată în 1847, George Taplin scria că acești aborigeni „invocă Ființa Supremă cu numele de *Nurrundere* și *Martummere*.

Despre el se spune că a făcut toate lucrurile de pe pământ, a dat oamenilor armele pentru război și vânătoare și a fondat toate riturile și ceremoniile practicate de aborigeni, fie că sunt legate de viață sau de moarte. La întrebarea de ce aderă ei la o anumită datină, răspunsul este: *Nurrundere* a poruncit. *Nurrundere* s-a dus la Wyrra-warre, luându-și copiii cu el."[1] Despre Wyrra-warre se spune că este cerul, iar Taplin adaugă că „Narrinyeri îi menționează întotdeauna numele cu venerație." El relatează că în timpul unei mari vânători de canguri, „când s-a ajuns pe terenul de vânătoare, a fost arătat un wallaby care fusese ucis pe drum iar femeile au aprins un foc. După care bărbații s-au așezat în cerc și au intonat un fel de cânt, bătând în același timp din picioare. Wallaby-ul a fost pus pe foc și când a început să se ridice fumul, la un semnal, vânătorii s-au repezit spre el ridicându-și armele către cer. Am aflat pe urmă că această ceremonie fusese instituită de *Nurrundere.*"[2] Scena aceasta i-a amintit lui Howitt de începutul unui anumit ritual, în care bărbații îndreptau spre cer arme sau crengi,

---

[1] George Taplin, *The Narrinyeri: An Account of the Tribe of Australian Aborigenes Inhabiting the Country around the Lakes Alexandrina, Albert, and Coorong* (Adelaide, 1947), p.55; citat de A.W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (citat de aici înainte ca ‚*Native Tribes*') (London: Macmillan, 1904), p.488. O examinare critică a datelor lui Taplin se găsește în Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee* (citat de aici înainte ca „*Ursprung*"), I (ed.2; Münster, 1926), 328, 399 ff., 408.

* Nume generic pentru mai multe specii de canguri de talie mijlocie (n. trad.)

[2] Taplin, *The Narrinyeri*, p.55; citat de A.W.Howitt, *Native Tribes*, pp.488-89.

‚arătând spre marele Biambun, al cărui nume nu se cuvine a fi rostit decât la ceremonii și doar în prezența persoanelor inițiate.'[3]

Un alt trib, Wimbaio, crede că Nurelli a făcut întregul ținut, cu toți copacii și animalele sale. După ce le-a dăruit aborigenilor legi, el s-a ridicat la cer și acum este una din constelații.[4] Potrivit miturilor tribului Worjobaluk, Bunjil, Ființa Supremă, a locuit cândva pe pământ ca un Mare Om, dar în cele din urmă s-a ridicat la cer. Bunjil mai este numit și „Tatăl Nostru".[5] Alte Ființe Supreme ale triburilor din sud-est – Baiame, Daramulun, Mungan-ngaua – sunt de asemenea numite „tați". Mungan-ngaua, de exemplu, înseamnă literal „Tatăl Nostru al Tuturor".[6]

Kulin și Wurungerri îl descriu pe Bunjil ca pe un bătrân cu două soții; fiul său este Binbeal, curcubeul. Bunjil i-a învățat pe Kulin meșteșugurile și instituțiile sociale. După care s-a ridicat la ceruri; de acolo el veghează asupra tribului. Howitt arată că această ființă celestă era desemnată de regulă ca Mami-ngata, adică „Tatăl Nostru", mai degrabă decât cu numele său de Bunjil. Howitt a fost impresionat și de faptul că în aceste mituri elementul uman predomină asupra celui animal.[7]

---

[3] Howitt, *Native Tribes*, pp.489.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*, pp.489-90.

[6] *Ibid.*, pp.490-91.

[7] *Ibid.*, p.492.

Este important de notat că la triburile din sud-est numele și miturile acestor Ființe Supreme sunt cunoscute numai inițiaților. Femeile și copiii nu știu aproape nimic despre ele. Printre Kurnai, de exemplu, femeile știu doar că în cer există o Ființă Supremă numită Mungan-ngaua, „Tatăl Nostru al Tuturor".[8] În fapt, numai în stadiul final și cel mai secret al inițierii novicele află mitul esențial – anume că Mungan-ngaua a trăit pe pământ cu mult timp în urmă și i-a învățat pe strămoșii Kurnai-lor elementele culturii lor. Mungan-ngaua a fondat riturile secrete de inițiere (*jeraeil*), iar fiul său căsătorit, Tundum, le-a condus pentru prima oară și a folosit două bull-roarer care poartă numele lui și al soției sale. Dar un trădător a dezvăluit femeilor misterele *jeraeil*. În mânia sa, Mungan-ngaua a provocat un cataclism cosmic în care a pierit aproape întreaga speță umană; curând după aceea el s-a ridicat la cer. Fiul său Tundum și soția acestuia au fost transformați în delfini.[9]

Există evident o mare deosebire între ce se știa *înainte* de inițiere – faptul că există un „Tată" ceresc a cărui voce seamănă cu un tunet îndepărtat – și ce descoperă

[8] Howitt a întâlnit odată o femeie bătrână, supraviețuitoare a tribului Theddora, iar când a întrebat-o despre Daramulun, ea i-a răspuns: „Tot ce știu despre Daramulun este că el coboară cu un zgomot ca de tunet pentru a face din băieți, bărbați. Noi îl numim Papang." (*ibid.* p.493). Papang, explică Howitt, înseamnă „Tată". „Zgomotul ca de tunet" e produs de bull-roarer.

[9] *Ibid.*, p.630. Vezi și M. Eliade, *Birth and Rebirth* (New York: Harper, 1958), pp.10-31 (retipărit ca *Rites and Symbols of Initiation*) [New York: Harper Torchbooks]); referirile ulterioare sunt la ediția din 1958.

neofitul în decursul riturilor secrete. El află despre mitul Ființei Supreme: faptele sale creatoare, mânia și dispariția sa de pe pământ. El învață de asemenea că dispariția lui Mungan-ngaua a pus capăt unei perioade fabuloase. Pe scurt, neofitul descoperă că o serie de evenimente dramatice și uneori catastrofice au avut loc într-un trecut mitic. Așa cum vom vedea, revelarea „istoriei sacre“ secrete și tradiționale constituie centrul oricărei ceremonii australiene de inițiere, chiar și la triburile care nu împărtășesc credința într-o Ființă Supremă celestă.

Pentru a completa imaginea oferită de datele sărăcăcioase de care dispunem despre triburile din sud-est, am mai putea adăuga câteva exemple. Potrivit tribului Kamilaroi, Baiame a creat toate lucrurile. Deși în general invizibil, Baiame a apărut sub formă omenească și a oferit tribului diferite daruri.[10] În timpul inițierii novicele Yuin învață mitul lui Daramulun („Tatăl“; el mai este numit și Biamban, „Stăpânul“). Cu mult timp în urmă, Daramulun locuia pe pământ împreună cu mama lui. Pământul era pustiu, tare și la fel de steril ca o piatră – și nu existau oameni, doar animale. Daramulun l-a creat pe strămoșul tribului Yuin și l-a învățat cum să trăiască.

El i-a dat legile care sunt transmise din tată în fiu, a întemeiat ceremoniile de inițiere și a făcut bull-roarer-ul, al cărui sunet îi reprezintă vocea. Daramulun este cel care le conferă vracilor puterea. Iar atunci când

---

[10] Howitt, *Native Tribes*, p.494.

un om moare, Daramulun îi întâmpină spiritul și are grijă de el.[11]

Așa cum a arătat deja Howitt, toate aceste nume – Bunjil, Baiame, Daramulun și așa mai departe – se referă probabil la aceeași divinitate. „El este evident veșnic, căci a existat de la începutul tuturor lucrurilor și trăiește și acum."[12] Nu încape îndoială că credința într-o asemenea Ființă Supremă face parte din tradițiile cele mai arhaice și mai autentice ale aborigenilor din sud-est. Credința a fost atestată înainte de instalarea misiunilor creștine. Mai mult, așa cum am remarcat, numele, miturile și ritualurile asociate cu Ființele Supreme sunt cât se poate de secrete, fiind dezvăluite exclusiv inițiaților. Dacă e să suspectăm Ființa Supremă ca fiind doar rezultatul propagandei misionarilor, trebuie să ne întrebăm de ce ea nu le este cunoscută femeilor și de ce a devenit atât de centrală în religiile și tradițiile sociale care aparțin trecutului mitic.[13] Am mai putea adăuga că același tip de divinitate, considerată a fi creat lumea și pe om și a se fi ridicat la cer după ce i-a dăruit omului rudimentele culturii, este atestată în multe alte religii arhaice. E greu să ne imaginăm că propaganda misionarilor ar fi dat naștere pretutindeni aceluiași tip de divinitate și aceluiași tipar mitologic.

---

[11] *Ibid.* p.495.

[12] *Ibid.* p.500.

[13] *Ibid.* Pp.501 ff. Schmidt a examinat cu mare minuțiozitate valoarea observațiilor personale ale lui Howitt și a criticat unele din concluziile sale; vezi *Ursprung*, I, 211-47, 296-301, etc.; vezi și Vol.III (Münster, 1931), Index, *s.v.*

Istoria unei controverse

Când Howitt și-a publicat cartea în 1904, majoritatea faptelor privitoare la Ființele Supreme din sud-estul Australiei erau deja cunoscute din articolele sale publicate în *Journal of the Anthropological Institute* (JAI), 1882-87[14], precum și din informațiile adunate de Andrew Lang în lucrarea sa *The Making of Religion* (London, 1889). Putem bănui că, fără intervenția lui Lang, faptele comunicate de Howitt ar fi jucat un rol mai important în interpretarea religiei australiene. În fapt, în monografia din 1904, Howitt a atenuat evaluarea sa inițială a Ființelor Supreme, așa cum o prezentase în articolele din *JAI*. Un motiv al acestei schimbări de atitudine putea să fi fost tumultul stârnit de cartea lui Lang. E adevărat că E.B. Tylor, în articolul său „Limits of Savage Religion" (*JAI*, XXI [1891], 283-301), încercase să explice Zeii Supremi australieni în termenii influenței directe sau indirecte a misionarilor creștini. Cu toate acestea, ipoteza lui nu a fost foarte convingătoare, deși în unele împrejurări o influență creștină este plauzibilă.[15] Dar în pledoaria sa

[14] Vezi, e.g., următoarele articole ale lui A.W. Howitt din *JAI*: „On Some Australian Beliefs" (XIII [1884], 185-98); „The Jeraeil, or Initiation Ceremonies of the Kurnai Tribe" (XIV [1885], 301-27); „On the Migration of the Kurnai Ancestors" (XV [1886], 400-27); și „On Australian Medicine Men" (XVI [1887], 23-58).

[15] Howitt știa din lunga și intensiva lui activitate printre triburile din sud-estul Australiei, că teoria lui Tylor nu poate fi susținută. Vezi și N.W. Thomas, „Baiame and the Bell-Bird", *Man* (1905), pp.44-52, *Ursprung*, I, 249 ff.

pentru autenticitatea credințelor australiene, Lang făcuse greșeala, abil scoasă în evidență de E.S. Hartland,[16] să prezinte zeii australieni în termeni aproape creștini. Hartland a remarcat pe bună dreptate că australienii nu vorbesc de „nemurire“ sau „eternitate“, ci de „viață foarte lungă“. (Ce nu și-a dat seama Hartland este că aceste expresii plastice, „viață lungă“, „bătrânețe“ și altele, îndeplinesc aceeași funcție ca și „nemurire“ sau „eternitate“ în religiile mai elaborate.)

O altă eroare metodologică a fost tendința lui Lang de a considera elementul mitic ca secundar sau aberant. Lang a etichetat drept „mituri“ – care pentru el erau „povești obscene sau comice“ – tot ce nu i-a plăcut într-o „religie primitivă“; vom insista mai târziu asupra acestei prejudecăți ideologice. El a fost totuși impresionat de critica lui Hartland și în replica sa i-a reamintit oponentului său că deja în lucrarea *Myth, Ritual and Religion* (Vol. I [London, 1901], cap. XI) el admisese coexistența „elementelor *mitice* și *religioase* în credințe.“[17] Dar Hartland a subliniat pe bună dreptate că aceasta implică recunoașterea justeței criticii sale.[18]

---

[16] Vezi E.S. Hartland, „The 'High Gods' of Australia“, *Folk-lore*, IX (1898), 290-329.

[17] Andew Lang, „Australian Gods: A Reply“, *Folk-lore*, X (1899), 1-46; vezi p.14.

[18] E.S. Hartland, „Australian Gods: Rejoinder“, *Folk-lore*, X (1899), 46-57; vezi p.50. Controversa Lang-Hartland a fost analizată minuțios de Schmidt în *Ursprung* (I, 273-311) în enormul capitol „Die Kritick der Theorie Langs“ (pp. 211-487), care urmează după capitolul consacrat la „Der monotheistic Präanimismus A. Langs“ (pp. 134-210). O altă discu-

Lang a continuat să militeze pentru recunoașterea descoperirilor lui Howitt; el a combătut chiar și interpretările date de Howitt propriilor sale descoperiri. Într-un articol intitulat „God (Primitive and Savage)"[19], Lang și-a rezumat încă odată argumentele în favoarea autenticității Părinților Universali australieni, citând pentru început următoarea scrisoare adresată de Baldwin Spencer lui J.G. Frazer la 19 august 1902:

> Cât despre „descoperirea" unei religii etice superioare printre sălbaticii cei mai puțin evoluați, sunt convins că așa ceva nu există în Australia. Marea dificultate o constituie afirmațiile făcute pe autoritatea unor oameni precum Gason. Acesta a fost un polițist, cred, perfect onest dar în același timp perfect incompetent în astfel de chestiuni. În perioada când erau culese mărturiile despre Baiame și Daramulun, nu se realiza cu adevărat importanța asigurării unor informații minuțioase și detaliate, nici nu se imagina că există oameni lipsiți de orice așa-numite idei religioase; și cum m-am străduit să arăt în unul din capitolele noastre, este cel mai ușor lucru cu putință să fii indus în eroare de ce-ți spune un băștinaș pe o temă precum aceasta.[20]

ție a ideilor lui Lang se găsește în Raffaelle Pettazzoni, *Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* (Roma, 1922), I, 43-50. Vezi mai jos, n.55.

[19] Andrew Lang, „God (Primitive and Savage)", în J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VI (Edinburgh, 1913), 243-47. În articolul acesta Lang folosește multe exemple deja citate în discuția sa cu Hartland.

[20] J.G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, I (London, 1910), 148.

Dar Lang observă cu sarcasm („God [Primitive and Savage]“, p.244a): „Spencer va fi uitat că principala autoritate privitor la Daramulun este Howitt“ (cf. *Native Tribes*, pp.494 ff., 526, 528, 543). Lang era deja perfect conștient că majoritatea autorilor mai vechi erau suspectați fie de o pregătire științifică imperfectă, fie de părtinire religioasă. El admite astfel că James Manning, chiar dacă „și-a început cercetările prin 1833-34, înainte de venirea misionarilor, când Melbourne nu exista și nu se găseau biserici în apropiere de stațiunea sa“, a greșit reprezentându-i pe Baiame și Grogorally prea asemănători cu „Tatăl și Fiul din doctrina creștină“. Dar el atrage atenția că relatarea lui Manning a fost confirmată de d-na Langloh Parker în cartea ei *The Euahlayi Tribe* (London, 1905). Și el subliniază că o ființă binevoitoare și creatoare a fost atestată „în 1833, 1855 și 1899-95 de trei martori, toți foarte familiarizați cu triburile Kamilaroi și Euahlayi“, și că informațiile lor precedă cu mulți ani apariția misionarilor.[21]

Tot astfel, Lang arată că A.L.P. Cameron, principalul nostru informator despre „națiile“ Itchumundi, Karamundi și Barkingi și autorul unei lungi descrieri a Părinților Universali ai altor triburi[22], nu poate fi respins cu ușurință; într-adevăr, el a fost acceptat de Frazer ca o

[21] Despre Manning și d-na Parker, vezi și Lang, 'Australian Gods', pp. 26 ff. O nouă analiză a informațiilor lor a fost întreprinsă de Schmidt, *Ursprung*, I, 151-52 (Manning), 304 ff., 358 ff. (d-na Parker).

[22] A.L.P. Cameron, „Notes on Some Tribes of New South Wales“, *JAI*, XIV (1885), 351 ff.

autoritate în ce privește instituțiile totemice ale acestor triburi (cf. *Totemism and Exogamy*, I, 380-87). Apoi, Lang îi reproșează lui Frazer (p.151) că a citat opinia exprimată de E.M. Curr în *The Australian Race* (I [London, 1886-87], 45) conform căreia aborigenii deghizează cele învățate de la misionari „cu intenția de a plăcea albilor și a-i surprinde"; fără să-și informeze cititorii că Howitt (*Native Tribes*, pp. 503-6) „dăduse o replică zdrobitoare lui Curr". Într-adevăr, Howitt arătase că tribul Kurmai nu fusese expus propagandei misionarilor. Dimpotrivă, continuă Lang,

> acolo unde misiunile se stabiliseră de mult timp, de pildă printre Dieiri sau Arunta-șii din sud, nici cea mai firavă rază de lumină evanghelică nu a fost descoperită de Spencer și Gillen la Arunta, sau de Howitt și informatorii săi la Dieiri. Howitt a găsit doar un demon numit Brewin la Kurnai (vezi *Kamilaroi and Kurnai* [Melbourne, 1881]) până când a fost inițiat în riturile și doctrinele lor ezoterice.[23]

În final, Lang discută ideile lui Howitt despre Părinții Universali. El ne reamintește că în 1881, pe când nu era încă inițiat, Howitt nu știa nimic despre această credință:

> În 1884-85 el a scris abundent și cu un anume entuziasm despre ea în *Journal of the Anthropological Institute*. El a vorbit apoi despre ființa aceasta ca „Spiritul Suprem

[23] Lang, „God (Primitive and Savage)", p.245a.

ce mi se arată ca s-o reprezinte pe căpetenia defunctă." În 1904 Howitt [*Native Tribes*, p.503] a renunțat la ideea că Părintele Universal este un spirit, dar a continuat să-l considere ca idealizarea unei „căpetenii" tribale care a creat lumea sau cea mai mare parte a ei, între alte lucrări minunate, și al cărui nume era tabu printre oameni, cu excepția celor mai sacre ocazii. El „poate să meargă oriunde și să facă orice". În aceeași lucrare Howitt își atenuează expresiile din 1884-85. [Lang, „God Primitive and Savage", p.245a.]

Howitt era convins că credința în Părinții Universali „a fost un fenomen însoțitor al progresului social de pe coastă și din ținuturile bogate în apă". Dar Lang îi reamintește lui Howitt că „el consemnase credința printre triburi având cea mai simplă și arhaică organizare socială... și printre triburi aflate la mare depărtare de mare și în condiții foarte vitrege, precum populațiile de pe râul Darling și hinterland-ul său". (*ibid.*) Iar Spencer și F.J. Gillen descoperiseră Ființa Supremă Atnatu la tribul Kaitish, în centrul arid și nefertil al Australiei. Dimpotrivă, nici o credință într-un Părinte Universal nu a fost identificată de Spencer și Gillen la Aranda, cu toate organizațiile lor sociale avansate (dar vezi mai jos, pp. 50 ff.).

Andrew Lang citează rândurile în care Howitt admite că Părintele Universal „este evident veșnic, căci a existat de la începutul tuturor lucrurilor și trăiește și acum. Dar astfel fiind, cred acești aborigeni, el este în

starea în care s-ar afla toți oamenii dacă nu ar fi uciși prematur prin magie" (*Native Tribes*, p.503). Dar, comentează Lang, numai oamenii pot fi uciși, nu și Părintele Universal, care existase înainte ca moartea să intre în lume. „În ființa aceasta", continuă Howitt, „deși supranaturală, nu există nici o urmă de natură divină" (*ibid.*) – cuvinte care-l surprind pe Lang: Nici o urmă de natură divină, exclamă el, „la un creator binevoitor și veșnic, cel care, în mai multe cazuri, acordă răsplata și pedeapsa în viața viitoare!" Howitt conchide că „nu se poate susține că acești aborigeni au în mod conștient vreo formă de religie", dat fiind că Părintelui Universal nu i se oferă nici un sacrificiu (cu excepția unor cazuri foarte rare) și nu i se adresează nici o rugăciune. La care Lang îi reamintește cu ironie lui Howitt că el însuși a descoperit și descris cultul lui Daramulun.[24]

De la „Oameni fără religie" la Urmonotheismus

Controversa despre natura și structura Zeilor Supremi australieni s-a încâlcit într-o serie de prejudecăți. Savanții „evoluționiști" (Spencer, Frazer, Hartland și alții) erau convinși de imposibilitatea unei concepții religioase elevate autentice la aborigenii australieni, convinși fiind

[24] În ultima secțiune a acestui articol (*ibid.*) Lang discută credințele triburilor Aranda și Dieiri și mai ales pe eroii lor *alcheringa* și pe *mura-mura*, care trăiesc în cer și sunt invocați de Dieiri pentru ploaie; pentru Lang aceasta este o formă de religie, deoarece implică rugăciuni adresate unei puteri supranaturale.

de inferioritatea mentală și spirituală a acestora. Li se părea cu neputință ca un om al „epocii de piatră“ să fie capabil să elaboreze o figură atât de complexă și de „nobilă“ precum cea a unui Creator, a unui Părinte Universal atotștiutor și etic. Tipul acesta de figură divină era așteptat doar la apogeul evoluției religioase, iar nu într-un stadiu incipient. Cu cuvintele lui Hartland: „când sunt examinate cu atenție, preceptele predate în misterele australiene nu fac dovada a ceva superior stării de sălbăticie în care se găsesc nativii.“[25] Mai mult decât atât, exista, cel puțin inconștient, convingerea implicită privind justificarea religioasă sau „științifică“ a cuceririi de către albi a continentului oamenilor negri.

Prejudecăți similare, deși poate nu la fel de grosiere, acționau și în cealaltă tabără. Lang și adeptul său entuziast, Pater Wilhelm Schmidt, erau în egală măsură „raționaliști“, chiar dacă de un alt tip. Lang credea că, într-un fel sau altul, creativitatea mitică este un semn de degenerare. Fiindcă descoperise foarte puține mituri asociate cu Părinții Universali australieni, el a crezut că mitul este secundar și în ultimă instanță subminează valorile religioase cu o etică elevată. „La triburile cele mai puțin evoluate găsim de regulă, la fel ca în Grecia Antică, credința într-un ‚Părinte', ‚Stăpân', ‚Creator', dar și mulțimea de mituri comice, obscene, fanteziste care sunt în flagrantă contradicție cu caracterul religios al acelei credințe. Credința aceea este ceea ce numim rațional și chiar elevat. Miturile, pe de altă parte, sunt ceea

[25] „The 'High Gods' of Australia“, p.328.

ce numim irațional și corupt." Și el adaugă: „Concepția religioasă ia ființă din intelectul uman aflat într-o anume dispoziție, de contemplație și obediență serioasă; pe când ideile mitice apar dintr-o altă dispoziție, de fantezie jucăușă și extravagantă."[26]

Este o abordare tipic și învederat apuseană și raționalistă separarea „mitului" de „religie" și proclamarea faptului că separarea elementelor „raționale" de cele „iraționale" poate fi justificată de cercetarea istorică: „la început" omul arhaic dispunea de o „religie" foarte simplă, rațională și etică; după care a intervenit „fantezia jucăușă și extravagantă" și a maculat totul. Din fericire însă, o „religie bună" poate întotdeauna să inverseze procesul și să se purifice de *Entmythologisierung*. În realitate, mitul este fundamentul religiei. Și nicăieri situația nu e mai clar ilustrată decât în Australia: întotdeauna găsim mitul *la începuturile* religiei – al oricărui tip de religie. Este adevărat că „Părinții Universali" sau Ființele Celeste au mai puține mituri decât alte Ființe Supranaturale, dar faptul acesta – atestat în toată istoria religiilor – are o altă explicație decât „caracterul secundar" al miturilor postulat de Lang.

În timp ce Lang scria articolul despre Zeii Supremi, Wilhelm Schmidt finaliza primul volum din monumentala *Urspung der Gottesidee.*[27] La acea dată el dobândise

[26] Lang, *Myth, Ritual and Religion*, I (London, 1901), 4-5.

[27] Lucrarea a apărut mai întâi în limba franceză, între 1908 și 1910, în *Anthropos*, noua revistă fondată de Schmidt. Reprintul a circulat separat sub titlul *L'Origine de l'Idée de Dieu. Etude historico-critique et positive.*

deja prestigiul unui mare lingvist și etnolog și publicase un număr impresionant de cărți și monografii. El nu a crutat nici un efort în a citi, analiza, critica și interpreta toate materialele disponibile cu privire la Zeii Supremi australieni, cu intenția de a demonstra, corecta și sistematiza ideile lui Lang. El a crezut că va fi în măsură să explice anumite contradicții în date – și mai ales coexistența elementelor „mitice" sau „degradate" cu concepțiile mai elevate despre Zeii Supremi – în termenii unor diverse combinări între credințele în Zeii Supremi și creații religioase ulterioare. El a aplicat metoda etnologiei istorice ce fusese elaborată de Fritz Graebner cu scopul de a identifica diversele straturi culturale și religioase. Câțiva ani mai târziu, Schmidt a publicat în al treilea volum din *Urspung der Gottesidee* o prezentare sistematică a credințelor și obiceiurilor religioase ale australienilor din sud-est, acoperind aproape șase sute de pagini.[28]

La bătrânețe, Schmidt s-a plâns că aproape nimeni nu citise această monografie exhaustivă și că foarte puțini oameni de știință se folosiseră de analiza sa meticuloasă și elaboratul sistem de stratificare culturală. Fapt adevărat. Și, din păcate, adevărat nu doar în ce privește primul și al treilea volum din *Ursprung der Got-*

Première partie: Historico-critique (Vienna, 1910). Textul german a fost publicat în 1912, iar o a doua ediție, amplificată, a apărut în 1926.

[28] *Ursprung*, III, materialele despre Australia, pp. 565-1114. Schmidt examinează din nou credințele religioase sud-est australiene în vol. VI din *Ursprung*, intitulat *Endsynthese deer Religionen der Urvölker Amerikas, Asien, Australiens, Afrikas* (Münster, 1935); vezi *s.v.* „Australier".

tesidee, ci și celelalte nouă volume. (Volumul al doisprezecelea și ultimul a fost publicat postum în 1955.) Neglijarea unui asemenea monument de erudiție – douăsprezece mii de pagini consacrate ideii de Dumnezeu la populațiile cele mai arhaice! – se datorează mai multor cauze, pentru unele dintre ele lucrarea neavând cu certitudine nici o vină. (Multor etnologi și istorici ai religiilor le-a fost imposibil să creadă că un preot romano-catolic ar putea scrie „obiectiv“ despre religia primitivă;[29] alții au refuzat pur și simplu să citească atâtea mii de pagini scrise de același autor; alții nu cunoșteau germana.) Dar sunt și factori mai serioși care explică impactul neglijabil al *Ursprung der Gottesidee* asupra științei contemporane. Unul este raționalismul rigid și excesiv al autorului, convingerea lui nu doar că a existat un *Urmonotheismus*, dar și că el îi poate dovedi existența cu ajutorul etnologiei istorice. În și mai mare măsură decât Lang, Schmidt a încercat să identifice la „primitivi“ concepțiile apusene despre divinitate. Ceea ce el a numit *Urmonotheismus* nu era doar credința populațiilor cele mai arhaice într-Un Dumnezeu creator, atotștiutor și omnipotent; era și conștiința *ideii* unei Ființe Supreme, fără mituri și lipsită de orice trăsături și slăbiciuni antropomorfe. Pater Schmidt a afirmat că ideea unei Ființe Supreme aparține unui stadiu religios care precede orice formulare

[29] Împotriva acestei concepții, vezi analiza critică – dar simpatetică – a lucrării lui Schmidt efectuată de Robert H. Lowrie, *The History of Ethnological Theory* (New York, 1937), pp.77 ff.; *idem*, *Primitive Religion* (New York, 1924), pp. 127-31, 167-69.

mitologică.[30] Dar o astfel de presupunere este în contradicție cu tot ce știm despre *homo religiosus* în general și omul primitiv în special. O Ființă Supremă este întotdeauna o Ființă *primordială* și *creatoare*, iar „primordialitatea“ și „creativitatea“ sunt structuri ale gândirii mitice prin excelență. Dacă, aproape peste tot în lume, mitologiile Ființelor Supreme nu sunt la fel de bogate ca ale altor specii de figuri divine, nu este din cauză că astfel de Ființe ar aparține unei epoci premitologice, ci pur și simplu fiindcă activitatea lor s-a epuizat cumva în lucrările pe care le-au săvârșit *la început*. Se spune despre ele că au creat sau modelat lumea și pe om, au întemeiat principalele instituții sociale și au proclamat legile morale. Povestea acestui tip de creație este destul de simplă și poate părea monotonă în comparație cu mitologiile mai dramatice ale altor ființe divine, ale căror lucrări și aventuri au avut loc *după* ce perioada cosmologică luase sfârșit (deși, bineînțeles, aceste din urmă lucrări și aventuri erau reprezentate ca petrecându-se tot în timpul mitic primordial).

Pentru a da un singur exemplu: faptul că Bunjil, Ființa Supremă a tribului Kulin, este reprezentat în miturile sale ca având un frate, fii, fiice și una sau uneori două soții constituie, pentru Schmidt, dovada că nu avem de-a face în acest caz cu Bunjil cel original, ci cu

---

[30] Deja în prelegerea sa „Die Mythologie der austronesischen Völker“, *Mittheilungen der anthropologische Gesellschaft in Wien*, XX-XIX (1909), 240-59; vezi p. 258. Dar Schmidt a repetat de nenumărate ori această concepție în scrierile sale.

rezultatul unei serii de influențe din diverse straturi culturale ulterioare, fiecare asociată unui tip diferit de mitologie. Potrivit lui Schmidt, fratele lui Bunjil reflectă influența mitologiei lunare caracteristice pentru *Zweiklassenkulturen*; soția și copii lui sunt rezultatul amestecului mitologiilor lunară și solară caracteristice pentru *Mischkulturen.*[31]

Este implicată aici, bineînțeles, presupunerea că contactul cu gândirea „mitologică" (i.e., mitologiile lunară și solară) și cu structurile sociale străine (e.g. *Zweiklassenkultur*) trebuie să producă inevitabil o deteriorare în reprezentarea originală a Ființei Supreme. Dar însăși noțiunea deteriorării unei Figuri nobile și spirituale din cauza implicării în contradicțiile și în comportamentul „uman" este o idee „iluministă" apuseană. În numeroase culturi arhaice și tradiționale (culturile „primitive", Orientul Apropiat Antic, India etc.) extravaganțele omenești nu discreditează prestigiul transcendent al divinității. Mai mult decât atât, analiza făcută de Schmidt diverselor „straturi" ale lui Bunjil e doar o reconstrucție ipotetică; nu e descrierea unui proces istoric și nu e cu siguranță genul de lucrare hermeneutică de așteptat de la un istoric al religiilor.

Istoricul religiilor ar fi trebuit să ofere nu doar o reconstrucție ipotetică a lui Bunjil (trecerea de la Ființa Supremă „pură", la Bunjil cel cu un frate, soție și copii) ci și o interpretare a acestor schimbări religioase – cu

[31] Vezi *Ursprung*, I, 342 ff., 371 ff; III674-75; etc.

condiția, desigur, ca astfel de schimbări să poată fi demonstrate. „Reprezentarea antropomorfă“ a unei Ființe Supreme nu implică în mod necesar degenerarea unei figuri anterioare elevate. Ea reprezintă mai degrabă o modificare a mijloacelor de expresie, o nouă „încarnare“ a ideii religioase. Similar, o divinitate teriomorfă nu e neapărat o formă religioasă inferioară, sau mai umilă, decât una antropomorfă. Animalele și-au pierdut aura numinoasă doar târziu în istoria religiilor. Timp de sute de mii de ani formele animale au fost expresia prin excelență a puterilor transcendente și sacrale. Pe scurt, Schmidt a avut dreptate să încerce să dezvăluie și să explice schimbările istorice din religiile australiene; dar aprecierea sa negativă a acestor schimbări a fost o extrapolare, produsul prejudecăților sale apusene.

Zei supremi australieni și Zeitgeist-ul apusean

Dar oricare vor fi fost limitele lui Lang, Schmidt și ale adepților lor, ei au cel puțin meritul de a fi studiat un aspect important al religiilor primitive în general și al religiilor australiene în particular. Despre concepția unei Mari Ființe – oricât de diferită va fi fost ea de Ființele Supreme atestate în alte culturi mai complexe – se poate spune cel puțin că a fost împărtășită de un mare număr de religii. Distanța dintre „primitivi“ și omul „civilizat“ nu părea o prăpastie de netrecut. Dar foarte curând după publicarea ultimului articol al lui Lang și

a primului volum din *Ursprung der Gottesidee*, *Zeitgeist*-ul apusean s-a schimbat și interesul pentru Marii Zei s-a atenuat. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) de Emile Durkheim, *Totem und Tabu* (1913) de Sigmund Freud, *Les Fonctions Mentales dans les sociétés inférieures* (1910) de Lucien Lévy-Bruhl, au reorientat atenția sociologilor, psihologilor, istoricilor religiilor și cititorilor cultivați către totemism – în particular totemismul australian – și către ceea ce Lévy-Bruhl a numit *la mentalité prélogique*.

Nu e necesar să intrăm aici într-o discuție amănunțită despre tezele și ipotezele lor.[32] Semnificativ pentru

[32] Vezi M. Eliade, „The History of Religions in Retrospective: 1912-1962", *Journal of Bible and Religion*, XXX (1963), 98-109, în sp. 99 ff, retipărit în *The Quest* (Chicago, 1969), pp. 12-36, în sp. 15 ff. Pentru Emile Durkheim, Marii Zei australieni sunt dependenți de sistemul de credințe totemice. Baiame, Daramulun, Bunjil și alții par să fi fost totemuri ale fratriilor care au fost deificate. Potrivit lui Durkheim, apoteoza aceasta a avut loc prin intermediul ceremoniilor de inițiere; vezi *The Elementary Forms of the Religious Life*, trad. Joseph Ward Swain (1915; retipărit New York: Collier Books, 1961), p.329 ff. Trebuie să distingem între analizele pertinente făcute de Durkheim anumitor aspecte ale religiilor australiene și ale altor religii arhaice, care sunt deosebit de valoroase, și teoria sa generală despre originea socială a religiei. Teoria aceasta a fost criticată și respinsă de majoritatea oamenilor de știință. Dar succesul de public al principalei lucrări a lui Durkheim se datorează în principal identificării experienței religioase cu entuziasmul colectiv. Aceasta înseamnă, în ultimă instanță, că *The Elementary Forms* este mai importantă pentru înțelegerea mentalității apusene decât pentru aprecierea religiei primitive. Popularitatea lui Durkheim a prevestit ceea ce urma să erupă în majoritatea societăților apusene în următorii zece-cincisprezece ani. În fapt, *The Elementary Forms* l-a pregătit pe cititorul apusean să înțeleagă viitoarele evenimente ale Primului Război Mondial, ridicarea naționalismului și apariția fascismului și a comunismului. Într-o Franță individualistă și agnostic anticlericală, Durkheim a evidențiat natura religioasă a intereselor și entuziasmului colectiv. El i-a pregătit pe cititori să înțeleagă modul în care statul, clasele sociale sau națiunea pot să devină niște colosale hierofanii.

prezenta noastră discuție este faptul că, deși etnologii au criticat și respins în mod repetat aceste ipoteze, *Zeitgeist*-ul perioadei ce a urmat Primului Război Mondial a acaparat totemismul australian ca pe o problemă centrală, semnificativă nu doar pentru originea religiei, ci și pentru originile societății și ale culturii – și chiar ale nevrozelor omului apusean.

Puținele dar importantele lucrări apărute după 1920 în care Marii Zei australieni erau discutați cu competență au trecut aproape neobservate. Am văzut care a fost soarta primelor volume din *Ursprung der Gottesidee* a lui Schmidt. În 1922, Raffaele Pettazzoni a publicat primul volum din lucrarea sa *Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, subintitulată *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*. El a consacrat un capitol scurt dar important Marilor Zei australieni și a discutat de asemenea pe larg ideile lui Lang, Howitt, Schmidt, A. van Gennep și ale altor savanți. Pettazzoni, care-l citise pe Vico și a recunoscut semnificația gândirii mitice, a respins aproape toate interpretările anterioare.[33] El nu s-a îndoit de autenticitatea Marilor Zei australieni – nu numai fiindcă citise toate sursele primare importante, ci și fiindcă înțelesese figura Marelui Zeu ca pe un produs al imaginației mitice. Pentru Pettazzoni, Ființele Supreme australiene (și alte Ființe Supreme arhaice)

[33] Vezi Pettazzoni,, *op.cit*, I, 43 ff. (Lang, Schmidt), 60 ff. (o discuție critică a lucrării lui A. van Gennep *Mythes et légendes d'Australie* (Paris 1906). Van Gennep credea că marii zei australieni sunt divinități ale naturii sau, mai precis, zei ai tunetului (*dieux-tonnerre*); vezi *ibid*, Introducere, p. cxvi.

sunt zei celești; dar în ultimă instanță ele sunt personificări ale cerului și ale fenomenelor atmosferice (tunet, ploaie, curcubeu etc.). Alți savanți[34], chiar și Schmidt, au descris unele dintre Ființele Supreme australiene ca zei celești.[35] Dar Pettazzoni a insistat că Ființa Cerească are o structură naturistă percepută mitic: ea nu doar că trăiește *în* cer, dar activitatea ei *este* activitatea cerului.[36]

După cum era de așteptat, Schmidt a criticat aspru și în mod repetat această interpretare.[37] Principala sa obiecție era că Marele Zeu, conceput fiind ca o *persoană*, nu putea fi derivat din cer, nici identificat cu acesta. Controversa dintre cei doi savanți a continuat pe tot restul vieții lor.[38] În unul din ultimele sale articole, Pettazzoni a recunoscut că „acum era în acord parțial cu Fr. Wilhelm Schmidt în ce privește non-reductibilitatea

---

[34] E.g. Frobenius, *Im Zeitalter des Sonnesgottes* (Berlin, 1904), I, 73 ff., despre Baiame; W.Foy; Th. Preuss; Graebner; etc. (vezi Pettazzoni, *op.cit.*, I, 64 ff.).

[35] Schmidt a negat însă că aceasta ar presupune o personificare a cerului; vezi mai jos, nr.61.

[36] Vezi Pettazzoni, *op.cit.*, I, 67, ff, etc. Pettazzoni nu a publicat niciodată proiectatele volume al doilea și al treilea din *Dio*, ce urmau a fi consacrate „Zeului Suprem în Religiile Politeiste“ și „Zeului Unic în Religiile Monoteiste“ (I, p.xvi). Dar în 1955 el a publicat o monografie impozantă, *L'Omniscienza di Dio* (Torino); despre Marii Zei australieni, vezi pp. 507-12.

[37] Vezi, e.g., lucrarea lui Schmidt *Ursprung*, I, 270-73, 674-70; *Anthropos* XXI (1926), 269-72; și *The Origin and Growth of Religion*, trad. H.J.Rose (New York, 1931), pp. 209-14.

[38] Vezi, e.g., R. Pettazzoni, „Monoteismo e 'Urmonoteismo'“ (*Studi e materiali di storia delle religioni*, XIX-XX [1943-46], 170-77) și „Das Ende des Urmonotheismus“ (*Numen*, III [1956], 1956-59; *Numen*, V [1958], 161-63).

 Ființei Supreme la Ființa Celestă." Totuși, el a adăugat că e în continuare de părere că Ființa Supremă „nu e în principal produsul gândirii logico-cauzale, cum susține Schmidt, noțiunea aceasta fiind mai degrabă produsul gândirii mitice."[39] Dar e suficient să citim lucrările recente ale lui Pettazzoni pentru a ne da seama că el a renunțat la principala teză din *L'essere celeste*, anume că Ființele Supreme primitive sunt „personificări" ale cerului.

Ideile lui Pettazzoni au fost cunoscute și discutate numai de un număr restrâns de savanți. Probabil că o audiență mai largă era familiarizată cu ultima carte a lui Graebner, *Das Weltbild der Primitiven*, în care fondatorul etnologiei istorice își rezumă concepțiile despre Tatăl Universal australian. Despre acest „mare Zeu creator", Graebner scrie:

> În general există alături de el o altă figură, considerată cel mai adesea ca fiul său, dar nu rareori ca strămoșul originar al omenirii. Uneori, de exemplu la Kurmai, marele zeu nu are soție, sau doar una invizibilă; câteodată, el și-a zămislit fiul fără să aibă o consoartă. Principalul său atribut este cel de creator, sau cauză primă a tuturor lucrurilor, cel puțin a tuturor celor importante pentru oameni; el este primul făuritor al celor mai importante unelte, cum ar fi bumerangul; e un magician ale cărui puteri nu cunosc limite; este șeful ceresc. Cunoștințele

[39] R. Pettazzoni, „The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development", în M. Eliade și J.M. Kitagawa (eds.), *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago, 1959), p. 60.

despre el le sunt împărtășite tinerilor la inițiere, când primesc statutul de bărbați; acesta le este conferit de către cei vârstnici...

Mai mult, e foarte important ca marele zeu să fie considerat nu doar creatorul și făuritorul tuturor lucrurilor, ci și paznicul moralității tribale. Se povestește despre el legenda că, în vechime, când oamenii dăduseră uitării bunele obiceiuri, el a trimis incendii și inundații ca să-i pedepsească. ...

În ce privește natura și semnificația marelui zeu, trebuie spus în primul rând că existența lui satisface complet dorința vie a băștinașilor de a cunoaște cauza lucrurilor. Dar Preuss se îndoiește poate pe bună dreptate că o idee atât de abstractă precum cauza primă a putut să producă, la niște oameni primitivi, o figură care este mereu atât de plină de viață. Se presupune bineînțeles că zeul se află și la originea riturilor și a practicilor magice prin care omul stăpânește natura; și în măsura aceasta, existența lui asigură chiar și acum perpetuarea rasei umane... Semnificația sa proeminentă și vivacitatea cu care a fost dezvoltat se datorează, în cultura aceasta străveche, încă unui factor, mă refer la etică. Zeul acesta este păstrătorul nu doar al existenței fizice, ci în primul rând al celei sociale a oamenilor, și aceasta este adevărata lui esență.[40]

---

[40] F. Graebner, *Das Weltbild der Primitiven* (Munich, 1924), pp. 25-27, citat de Schmidt, *The Origins and Growth of Religion*, pp. 247-48. Graebner a publicat o serie de articole, „Zur australischen Religionsgeschichte", în *Globus*, 96 (1909), 341 ff, 362 ff., în care a încercat să stabilească cronologia celor trei zone culturale distincte pe care le descoperise anterior. Din motive evidente, cercetările și rezultatele lui Graebner au fost ignorate

Mari zei și eroi culturali

Relatarea lui Graebner poate fi considerată ultima expunere influentă și pozitivă despre Marii Zei australieni. La începutul secolului al XX-lea, triburile acestea își pierduseră autonomia culturală, sau chiar dispăruseră fizic, astfel încât noi cercetări au devenit practic imposibile. Pe de altă parte, noua generație de etnologi avea tendința să privească oarecum cu suspiciune observațiile autorilor mai vechi. De exemplu, în marea lor lucrare de sinteză *The World of the First Australians*, Ronald și Catherine Berndt par a se îndoi până și de Howitt, „care a mers până acolo încât să vorbească de un ‚Părinte Universal'."[41]

Faptul că în „cea mai mare parte a sudului Australiei de azi nu mai e posibil să verifici asemenea materiale" (p.202) i-a obligat pe cei doi Berndt să lase credințele religioase ale acestor populații să treacă aproape neobservate. În 1943, la Menindee, ei au fost incapabili să obțină un mit Baiame articulat. „El era încă bine cunoscut, dar aluziile la el erau mai ales în context inițiatic și magic și în aparițiile sale din timpul anumitor rituri"

---

de Durkheim. Vezi de asemenea Rudolph F. Lehman, „Die Religionen Australiens und der Südsee", 1911-1930', *Archiv für Religionswissenschaft*, XXIX (1931), 139-86.

[41] R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians* (Chicago: University of Chicago Press, 1965), p. 202. Deși lucrarea lui Schmidt *Ursprung* este citată în bibliografie, autorii nu discută ideile sale despre religia australiană.

(*ibid.*). Chiar și într-o societate asimilată cultural, cultul secret al unei Mari Ființe pare să fi fost extrem de rezistent![42]

Trebuie să adăugăm că ceea ce, în primul pătrar al secolului, era numit „Părinte Universal“, „Mare Zeu“ sau „Ființă Supremă“, este numit acum de unii etnologi australieni „erou ancestral“, „erou cultural“[43] sau „erou celest“ și „erou cultural celest“ (Elkin). A.P. Elkin nu pare să fie la fel de sceptic ca Berndt în ce privește informațiile mai vechi despre Ființele Supreme din sud-estul Australiei. Vorbind despre Baiame, Daramulun, Nurunderi, Bunjil și alții, el afirmă că aceștia „au dăruit oamenilor diversele obiecte ale culturii lor materiale, le-au dat legi sociale și, mai presus de orice, au instituit riturile de inițiere. În acestea din urmă inițiații dobândesc primele cunoștințe reale despre el și învață numele secret; chiar și în ziua de azi, aborigenii civilizați nu vor destăinui străinilor acest

[42] De la un bătrân, acum mort – ultimul din poporul său care a fost inițiat – cei doi Berndt au colectat un mit destul de complet despre Ngurunderi (cursul inferior al râului Murray din Sudul Australiei). Autorii îl numesc pe Ngurunderi un „erou ancestral“. El se comportă asemeni unuia; miturile sale constau dintr-o serie de călătorii și aventuri în timpul cărora el a dat formă pământului și a realizat anumite metamorfoze. „În cele din urmă el s-a scufundat în mare ca să se purifice de vechea sa viață, apoi s-a ridicat la cer: Waieruwar, lumea spiritelor. Dar înainte să dispară, el a spus poporului Jaraldi că spiritele morților lor vor urma întotdeauna urmele lăsate de el și în final i se vor alătura în lumea celestă“ (*ibid.*, p. 204). Acest din urmă detaliu e important. Ngurunderi pare să reprezinte un erou celest care a păstrat unele urme ale unei Mari Ființe.

[43] Vezi R.M. și C.H. Berndt, *Ibid.*, p.141, cu referire la Balame și Daramulun.

nume."[44] Dar Elkin îi numește pe Baiame, Daramulun și ceilalți, „eroi celești". Ei văd și cunosc totul și trăiesc în cer, „un loc înfățișat adesea ca posedând din abundență cristale de cuarț și apă proaspătă." În timpul inițierii, șamanul „poate să viziteze acest tărâm celest și să-l vadă pe Baiame; în final, morții merg acolo pe temeiul dreptului conferit de inițiere" (*The Australian Aborigens*, p. 224). Eroul celest, continuă Elkin, era numit îndeobște de aborigeni „tatăl" sau „tatăl universal", simbolul său era bull-roarer-ul și „el a fost și este cel care aprobă legile, obiceiurile și riturile esențiale" (p.225).

Este ușor de văzut că prezentarea făcută de Elkin eroului celest sud-australian corespunde aproape exact descrierii lui Howitt și Lang a „părintelui universal", precum și „marelui zeu" al lui Graebner. Foarte probabil că eminentul etnolog a ezitat să folosească acești termeni datorită conotațiilor lor ideologice și chiar teologice. În fapt, „eroul celest" al lui Elkin este un zeu adevărat – în opinia sa, un zeu de tipul religiilor de mistere: „Pe cât pot să-mi dau seama, și am discutat chestiunea cu inițiați, acest erou celest corespunde eroului din societățile secrete religioase, ale căror mistere revin la vechile culte de mistere din urmă cu câteva mii de ani, și cu care sunt pregătit să cred că acest cult are conexiuni istorice, indiferent de incidentele care l-au adus în Australia." (p.244).

---

[44] A.P. Elkin, The Australian Aborigens (1938; ed. a III-a, Sydney: Angus și Robertson, 1954; reprint, New York: Doubleday, 1964), p.224.

Nu vom discuta aici ipoteza lui Elkin despre conexiunea istorică dintre cultele de mistere și riturile de inițiere australiene.[45] Pentru demersul nostru este important (1) că Elkin nu pune la îndoială autenticitatea Ființelor Celeste din sud-estul Australiei și (2) că el le consideră ca precedându-i cronologic pe eroii totemici. Într-adevăr, el scrie:

> Inițierea și viața secretă s-au răspândit în toată Australia și chiar dacă acum în părțile centrale și nordice

[45] După câte știu, Elkin nu a explicitat niciodată ce înțelege prin „vechile culte de mistere din urmă cu câteva mii de ani". Eleusis? Religiile de mistere eleniste? Dar în centrul unor astfel de culte de mistere erau „zei care mor și învie", nu „eroi celești". Poate că se gândea la Mithra, singurul zeu de mistere care nu cunoaște moartea; dar nici Mithra nu poate fi încadrat printre „eroii celești". În cartea sa *Aboroginal Men of High Degree* (Sydney: Australasian Publishing Co., 1945), pp. 76-77, Elkin scoate în evidență similitudinile dintre puterile parapsihologice ale șamanului australian și trăsăturile yoginilor indieni și tibetani. El este înclinat să accepte o conexiune istorică între aceștia (vezi Elaide, *Birth and Rebirth*, pp.99 ff.). Vom reveni mai târziu asupra acestei probleme (vezi mai jos, pp. 189 ff.). Să adăugăm deocamdată că există similitudini între ideile și practicile medicale ale vracilor australieni și cele ale triburilor aborigene din India; vezi E. Drobec, „Heilkunde bei den Eingeborenen Australien", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IX (1952), 280-307; vezi p. 305. Dar astfel de similitudini nu implică o influență din partea yoginilor indieni sau tibetani. Elkin compară de asemenea modelul de inițiere al vraciului australian cu un ritual de inițiere atestat în estul Australiei, ce ar putea reprezenta o influență melaneziană (*Aboriginal Men of High Degree*, pp. 40-41). Dar Elkin e înclinat să creadă că influențele melaneziene erau purtătoare ale unor idei și tehnici originare în culturi mai avansate. Face Elkin o legătură între inițierea vracilor australieni și ritualul egiptean de mumificare? Astfel de ipoteze ar aminti de „difuzionismul egiptean" al lui G. Elliot-Smith și W.J.Perry. În orice caz, este o ipoteză nejustificată: același model de inițiere poate fi găsit la șamanii siberieni și cei nord și sud-americani; vezi M. Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (New York: Pantheon, 1964).

credința în eroul celest al inițierii fie a încetat să mai existe, fie a fost împinsă în plan secund de eroii totemici ale căror spirite sunt legate de pământ, o examinare atentă a dovezilor sugerează posibilitatea ca, odinioară, inițierea să fi fost și acolo un mijloc de a dobândi cunoștințe despre eroul celest și acces în lumea lui. În nord-vest, eroii care i-au învățat pe nativi să confecționeze bull-roarer-ul și care au introdus ceremoniile de inițiere, aparțin cerului. Într-un mit important și larg răspândit din centrul Australiei privitor la ființele incomplet formate, care cred că se referă la un rit de inițiere săvârșit asupra candidaților, eroul și oficiantul au venit din cer.[46]

Alte mituri central-australiene par să ilustreze aceeași secvență ontologică și cronologică: Ființe Celeste – Eroi totemici. Încă din 1904, Spencer și Gillen au descris pe Atnatu, Ființa Primordială a tribului Kaitish (în centrul Australiei, la nord de Aranda), ca precedând timpul *alcheringa*, altfel spus, „epoca creației". Atnatu „s-a ridicat la cer în trecutul foarte îndepărtat… El s-a creat pe sine și singur și-a pus un nume." Are soții și fii, aceștia din urmă numindu-se tot Atnatu. Fiindcă unii dintre fiii săi i-au neglijat serviciile sacre, el i-a izgonit din cer. Aceștia au coborât pe Pământ și au devenit strămoșii oamenilor. Atnatu le-a trimis oamenilor „tot ce are omul negru". El este descris ca „un om foarte mare, negru", conduce serviciile sacre în care e mânuit

[46] Elkin, *The Australian Aborigenes*, p. 224.

bull-roarer-ul și îi pedepsește pe muritorii care nu sună din bull-roarer la ceremoniile de inițiere.[47]

„La Aranda de Vest și Loritja", scrie Elkin, „în unele mituri se spune că eroii din vremea visului au fost odinioară asociați cu lumea celestă la care aveau acces prin intermediul unui munte. Dar eroul celest a făcut ca muntele acesta să se năruie, astfel încât eroii totemici din vremea visului au fost nevoiți să rămână pe pământ."[48] Această tradiție mitică e importantă și merită analizată mai îndeaproape. Vom utiliza în principal informațiile publicate de T.G.H. Strehlow.[49] Potrivit acestui autor, în regiunile vorbitoare de Aranda se credea că pământul și cerul au existat dintotdeauna și au fost întotdeauna sălașul unor Ființe Supranaturale. Aranda de Vest cred că cerul e locuit de un mare Părinte cu picioare de emu (Knaritja), care e totodată Tinerețea veșnică (*altjita nditja*). El are soții cu picioare de câine și un mare număr de fii și fiice. „Ei trăiau din fructe și hrană vegetală într-un

---

[47] B. Spencer și F.J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia* (London: Macmillan, 1904), pp. 498 ff. Elkin, *The Australian Aborigenes*, p.225, observă pe bună dreptate că acestea sunt prototipurile riturilor săvârșite pe Pământ.

[48] Elkin, *The Australian Aborigenes*, p. 225.

[49] T.G.H. Strehlow, „Personal Monototemism in a Polytotemic Community" (citat de aici înainte ca „Personal Monototemism"), *Festschrift für Ad. E. Jensen*, II (Munich, 1964), 723-54; vezi și lucrarea sa *Aranda Traditions* (Melbourne: Melbourne University Press, 1947) și „La gémelité de l'âme humaine", *La Tour Saint-Jacques* (Paris, 1957), Nr. 11-12 (Numéro spécial sur la magie), pp.14-23. Majoritatea acestor informații au fost deja furnizate, într-o formă mai condensată, în lucrările lui C. Strehlow; vezi nr. 51. Dar noi preferăm să urmăm prezentarea lui T.G.H. Strehlow, fie și numai pentru faptul că prima lui limbă a fost Aranda.

 ținut veșnic verde, neafectat de secetă, prin care Calea Lactee curgea ca un râu larg; iar stelele erau focurile lor de tabără. În ținutul acesta verde existau doar copaci, fructe, flori și păsări; nu exista vânat și nu se consuma carne. Toți locuitorii aceștia ai cerului erau la fel de veșnici ca stelele înseși, iar moartea nu putea intra în casele lor."[50] Marele Părinte ceresc „cu piele roșcată" este în aparență la fel de tânăr ca și copiii săi.[51] După care

[50] T.G.H. Strehlow, „Personal Monototemism", p.725.

[51] C. Strehlow a găsit credințe similare la Kukatja (pe care îi numește „Loritja vestici") și Matuntara (pe care îi numește „Loritja sudici"); aceștia vorbesc de o Ființă Celestă având o soție și un copil mic. Gillen a raportat și el că la Aranda-șii răsăriteni din zona Alice Springs „se spune că cerul e locuit de trei persoane – un om gigantic cu un picior imens ca de pasăre emu, o femeie și un copil care nu trece niciodată de vârsta copilăriei" (citat de T.G.H. Strehlow, „Personal Monototemism", p.725). Nu e necesar să abordăm lunga discuție care a urmat descoperirii de către C. Strehlow a Ființelor Celeste Altjira la Aranda și Tukura la Loritja; vezi C. Strehlow și M. von Leonhardi, *Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammers in Zentral-Australien*, vols. I-IV (Frankfurt a.M.: Veröffentlichungen aus dem städtischen Völker-Museum, 1907-20). Spencer a negat existența unor astfel de zei; el a insistat că Aranda vorbeau numai de *Alcheringa*, i.e., timpul mitic sau Vremea Visului. Dar s-a constatat curând că ambele afirmații erau în mod fundamental corecte și nu se contraziceau una pe alta (în pofida refuzului lui Spencer de a accepta existența unei Ființe Celeste Aranda). În fapt, Altjira al lui C. Strehlow este prin excelență Ființa din Vremea mitică, primordială a Visului, *alcheringa*. E regretabilă afirmația malițioasă a lui Spencer că materialul lui C. Strehlow „a trebuit obținut oral de la unii bătrâni care erau membri creștinați ai Misiunii" (*The Arunta: A Srudy of a Stone Age People*, vol.I [London, Macmillan, 1927], Prefața, p.ix). T.G.H. Strehlow subliniază pe bună dreptate că principalul informator al tatălui său printre Aranda vestici a fost un vraci excepțional de inteligent, născut prin 1846, „al cărui prestigiu ca o autoritate în domeniul credințelor se extindea mult dincolo de zona Aranda-șilor apuseni" și care „a rămas un campion inflexibil al vechii ordini de-a lungul anilor șederii lui C. Strehlow la Hermannsburg" („Personal Monototemism", pp. 723-24, n.1; vezi *ibid.*, biografiile celorlalți informatori).

Strehlow continuă: „Deși nu am consemnat tradiții despre locuitori cerești cu picioare de emu sau de câine în afara teritoriului Aranda-șilor de vest, nu e mai puțin adevărat că pretutindeni în teritoriul vorbitorilor de Aranda exista credința fermă că puterea morții e limitată la pământ și că oamenii trebuie să moară numai din cauză că toate legăturile dintre cer și pământ au fost tăiate."

Strehlow ne amintește că tradiții despre „scări" rupte au fost găsite în multe locații ceremoniale. Printre Aranda-șii din sud există un mit despre un arbore casuarina gigantic care, la începutul timpului, a avut rolul unui sit sacru în deșertul Simpson și ale cărui ramuri de sus atingeau cerul. Cu câteva mile mai departe exista un alt arbore casuarina gata să ofere o scară adecvată pe care oamenii să se suie la cer. Dar anumite personaje mitice au tăiat copacul și puntea dintre pământ și cer a fost distrusă pentru totdeauna. Există apoi mitul despre cei doi frați Ntjikantja, relatat deja de Strehlow în lucrarea sa *Aranda Traditions*: după ce au ridicat sulița pe care se urcaseră la cer, frații au rostit un blestem de moarte asupra locuitorilor pământului.[52] Asemeni Soarelui, Lunii și stelelor, frații Ntjikantja s-au ivit din pământ și au rătăcit pe suprafața lui săvârșind același gen de lucrări ca și ceilalți strămoși totemici născuți pe pământ.

---

[52] T.G.H. Strehlow, *Aranda Traditions*, p.78: El citează blestemul rostit de frați: „Voi, mizerabili sortiți morții, acum va trebui să muriți cu toții! Nu vă veți mai putea întoarce de pe pământ cât timp trăiți și nu vă veți mai putea întoarce nici după ce veți fi murit!" („Personal Monototemism", pp. 726).

Dar în timp ce majoritatea strămoșilor totemici s-au întors finalmente în pământ, cei care s-au ridicat la cer au dobândit trupuri celeste și nu au mai cunoscut descompunerea și moartea. Frații Ntjikantja s-au transformat în Norii lui Magellan.[53]

Pentru Strehlow „e clar că ar fi imposibil să-l privim pe Marele Părinte cu picior de emu de pe cerul mitologiei Aranda-șilor apuseni ca pe o Ființă Supremă în oricare sens al termenului; fiindcă nici el, nici familia lui nu au exercitat vreo influență dincolo de cer“ („Personal Monototemism“, p. 726). Într-adevăr, aceste Ființe Celeste nu au creat și nu au modelat cerul; nici nu au dat ființă plantelor, animalelor, oamenilor sau Strămoșilor totemici; nici n-au inspirat sau controlat activitățile vreunora din acești Strămoși. Pe scurt, aceste Ființe Celeste nu erau nici măcar interesate de ce se întâmpla pe pământ. Răufăcătorii nu se temeau de Marele Părinte din cer, ci de mânia Strămoșilor totemici și de pedeapsa autorităților tribale (*ibid.*). Toate actele creatoare și semnificative au fost săvârșite de Strămoși totemici născuți pe pământ. Din acest motiv, ne vom ocupa mai târziu pe larg de miturile și funcțiunile religioase asociate acestor strămoși.

Din perspectiva istoriei religiilor, transformarea unei Ființe Celeste într-un *deus otiosus* pare să fi atins limitele extreme printre Aranda-șii de vest. Următorul pas nu mai putea fi decât căderea sa în uitare totală și definitivă. Acest lucru probabil că s-a întâmplat în afara

[53] T.G.H. Strehlow, „Personal Monototemism“, p.726.

teritoriului Aranda de vest, unde Strehlow nu a putut să identifice nici o credință comparabilă în Ființe Celeste. Dar putem evidenția două trăsături caracteristice chiar și la acest Mare Părinte „transcendent“ și Tânăr Etern care-l situează printre Ființele Supreme: (1) nemurirea, tinerețea veșnică și existența beatifică; (2) prioritatea „ontologică“ și „cronologică“ față de eroii totemici – el existase în cer cu mult timp înainte de apariția Strămoșilor totemici de sub pământ. Mai mult, semnificația religioasă a cerului este proclamată în mod repetat în miturile despre nemurirea celestă a acelor eroi care au fost în măsură să se ridice la cer, în tradițiile mitice despre „scări“ sau copaci care leagă cerul de pământ și mai ales în mitul Aranda larg răspândit după care moartea a apărut exclusiv din cauza întreruperii violente a comunicațiilor dintre cer și pământ.

Cum bine se știe, credințe similare sunt atestate în multe alte religii arhaice. Mitul despre o comunicație primordială cu Cerul (printr-un munte, copac, scară, liană etc.) și ulterioara ei întrerupere este legată de pierderea de către Strămoș a nemuririi sau a condiției sale paradisiace. O Ființă Supremă celestă este de regulă implicată în aceste evenimente fatidice. După întreruperea comunicațiilor dintre Cer și Pământ, Zeul se retrage, devine mai mult sau mai puțin un *deus otiosus* și doar câteva persoane privilegiate – șamani, vraci, eroi – sunt capabile să urce la cer și să-l întâlnească. Nu știm cât din această temă mitică le era cunoscută Aranda-șilor. Fapt este că prestigiul religios al cerului a supraviețuit,

mai ales în ideea că nemurirea aparține trupurilor celeste și Ființelor Celeste.

Observând că în mitologia Kaitish „ființa cerească a existat înainte de vremea visului“, Elkin presupune: „Aceasta reprezintă probabil succesiunea istorică în acea zonă și în fapt în toate regiunile centrale, nordice și nord-vestice. Inițierea a însemnat la început admiterea în credințele și riturile legate de eroul ceresc, dar mai târziu a inclus și admiterea în totemismul cultic, cu miturile sale despre eroii din vremea-visului, care după cunoștințele noastre, a eclipsat finalmente la multe triburi mai vechile credințe și asocieri.“[54] Aceasta ar implica faptul că credințele în Ființele Celeste au cunoscut cândva o răspândire mult mai largă în Australia. Dispariția sau transformarea lor urmează modelul general al retragerii lui *deus otiosus* celest și în cele din urmă al căderii sale definitive în uitare. Dar important aici este faptul că funcția religioasă a eroilor din Vremea Visului (sau a Strămoșilor totemici) devine echivalentă cu cea a Ființelor Celeste. După cum remarcă Elkin: „La fel cum în centrul sau nord-vestul Australiei a spune despre un obicei că este *altjira, djugur, ungud* etc., adică ‚visător’, înseamnă a-i conferi o autoritate finală și incontestabilă, tot astfel în estul Australiei a spune despre un obicei că „așa zice Baiame“ înseamnă a-l sancționa de o manieră similară. În ultimă instanță, miturile în care figurează eroul ceresc îndeplinesc o funcție etiolo-

[54] Elkin, *The Australian Aborigenes*, p.225.

gică, istorică și sociologică identică cu a eroilor din vremea visului și prin intermediul reprezentării lor în simbol și rit este asigurată intrarea în lumea sacră, dătătoare de viață – numai că de data aceasta în cer.“[55]

Djamar, Nogämain

Vom reveni asupra echivalenței funcționale dintre modelele revelate în „perioada visului“ și injoncțiunea de tipul „așa spune Baiame“. Pentru moment să examinăm alte două Ființe Supreme și rolurile lor efective în viața religioasă a triburilor respective. Tribul Bäd, din West Kimberley, venerează o Ființă Supremă pe nume Djamar. El nu are tată; îi cunoaștem în schimb numele mamei. Djamar nu s-a căsătorit niciodată. Se spune că el „umblă cu un câine.“[56] Unul dintre informatorii lui Worms i-a spus: „Djamar a făcut toate lucrurile. ¼ El trăiește în apă sărată, sub o stâncă. Unde marea face clăbuci, acolo trăiește Djamar.“[57] Dar aceasta înseamnă numai că primul bull-roarer al lui Djamar (numit de Bäd *galaguru*) este încă acolo, sub spuma valurilor. Tinerii inițiați sunt conduși la albia pietroasă a pârâului și li se arată găurile unde Djamar și-a plantat bull-roarer-ul. „Cu toată convingerea, bătrânii îi impresionează pe tineri cu forța

[55] *Ibid.*, pp.225-26. Elkin precizează că „cele două seturi de credințe au coexistat nu numai în Centrul Australiei, ci și pe coasta nordică a New South Wales“ (p.226, n.4).

[56] E.A. Worms, „Djamar, the Creator“, *Anthropos*, XLV (1950), 643-58; vezi p. 650.

[57] *Ibid.*, p. 655.

teribilă a *tjurunga* originar arătând dealurile pleșuve din jur și coaja zgâriată a copacilor loviți de Djamar când și-a rotit bull-roarer-ul. Acesta a zdrobit bolovanii de pe mal. („Djamar, Creatorul", p. 643) După aceste evenimente, Djamar s-a ridicat la cer împreună cu *tjurunga* al său. De acolo „el veghează asupra oamenilor și le dă legea nativă pe care o numim *Djamara-mara.* El vede când un om îl ucide pe altul cu sulița sau cu bumerangul." (p. 650) Cu toate acestea și în pofida ascensiunii sale, Djamar „rămâne în Ngamagun Creek și în toate locurile unde se păstrează gravate *galaguru*-rile sale. Acestea sunt ascunse cu grijă de băștinași în scorburile copacilor de pe malul iazurilor tăcute din ținutul lor" (p. 643). Mitul lui Djamar e dezvăluit în timpul ceremoniilor de inițiere. Cu acest prilej bătrânii merg în pădure să caute copacul sub care a stat Djamar în timpurile mitice. (Observăm încă odată cum, prin intermediul ritualului, timpul mitic este reactualizat și copacul originar este adus în prezent.) Din acest copac vor fi pregătite bull-roarer-ele noilor inițiați.[58]

Natura de Ființă Superioară a lui Djamar este reflectată și în raporturile sale cu Eroii Culturali. Unul din acești eroi, Nalgabi, a transportat *galaguru*-l lui Djamar la un trib vecin. Djamar a mers împreună cu un alt erou, Marel, într-un anume loc unde acesta din urmă a rămas

---

[58] *Ibid.*, p. 650 ff. Despre inițierea Bäd, vezi E.A. Worms, „Initiationsfeiern", *Annali Lateranensi*, II (1938), 179-80; *idem*, „Religiöse Vorstellungen und Kultur einiger nordwestaustralischer Stämme in fünfzig Legenden", *Annali Lateranensi*, Vol. IV (1940).

și trăiește și acum. „Marel a compus cântece secrete, dar numai pentru bărbați. El îi supraveghează pe tinerii inițiați și îi învață legea lui Djamar“ (p. 650). Un alt Erou Cultural, Minan, a inventat dansurile și securile netede din piatră neagră. El trăiește acum într-un anumit loc din Beagle Bay. „Djamar le poruncește lui Marel și Minan. El este șeful lor“ (p. 650). În sfârșit, pe un alt Erou, Ninj, Djamar l-a pus să facă, din bețe și pietre, capcane pentru pești. „El și-a primit slujba de la Djamar.“[59]

S-ar părea deci că Djamar poate fi comparat cu Ființele Supreme din sud-est: este creator, a revelat legile morale, a dat unui număr de Eroi Culturali sarcina să-i civilizeze pe Bäd și să le dirijeze ceremoniile religioase; în final, el s-a ridicat la cer și de acolo continuă să supravegheze purtarea oamenilor. Singurul aspect al acestui complex care nu este clar atestat printre Marii Zei din sud-est este relația lui Djamar cu *tjurunga*. Formal, un *tjurunga* este „o pictogramă sau o înregistrare metaforică pe lemn“. Unele din semnele incizate îl reprezintă chiar pe Djamar, altele figurează obiecte folosite de el, sau Ființe Supranaturale de mai mică însemnătate. Numai un inițiat poate „citi“ corect desenele. Însă *galaguru* nu este doar un simbol al lui Djamar; este în același timp o replică a bull-roarer-ului originar depozitat de Djamar sub stânca Ngamagun. Acum, acel bull-roarer

[59] Worms, „Djamar, the Creator“, p.650; vezi de asemenea E.A. Worms, „Djamar and His Relation to Other Culture Heroes“, *Anthropos*, XLVII (1952), 539-60.

originar există și în cer. Aceasta pare să implice că Djamar *este* acel *galaguru* originar (vezi p. 650). Ideea că o ființă divină este întrupată în *tjurunga* al său ne amintește de identificarea dintre Eroii mitici (Strămoși) și *tjurunga* specifici, caracteristică triburilor din centrul Australiei – concepție pe care o vom discuta mai târziu. Pentru moment e important să subliniem pluralitatea mistică a corpurilor lui Djamar. Așa cum subliniază Worms, „oriunde este astăzi cioplită, purtată sau depozitată o replică autorizată a acestui *galaguru*, acolo se regăsește Djamar și locația originară a stâncii Ngamagun. Acolo este obținută, repetată și multiplicată prezența sa personală. ‚Nu putem căra stânca aceea până aici. Astfel încât am făcut acest *djidi* (i.e. *tjurunga*) – și acum Djamar e aici.'" a spus unul dintre informatorii lui Worms.[60]

Putem presupune că Djamar a fost în măsură să-și păstreze actualitatea religioasă în primul rând datorită importanței rituale a *galaguru*, care poate fi considerat „corpul său mistic". Inițierea consta în comunicarea miturilor lui Djamar și dezvăluirea identității sale atât cu *galaguru* celest cât și cu cel primordial îngropat sub stânca Ngamagun.

Al doilea exemplu pe care-l vom da este luat de la Murinbata, un trib din vestul teritoriului Arnhem, studiat atent și cu multă minuțiozitate de W.E.H. Stanner. Modelul vieții religioase a tribului Murinbata este constituit de o serie de evenimente care au avut loc în

[60] Worms, „Djamar, the Creator", p.657.

„perioada visului“. Dar există și un număr de „spirite pure“ al căror prestigiu religios e independent de acea prodigioasă epocă mitică. Cel mai remarcabil dintre ele este Nogämain, „un locuitor al cerului care a trăit (potrivit unora) ‚după bunul lui plac’, sau ‚în stilul lui personal’ – singur, cu excepția unui câine, ‚fără tată, mamă, frate sau copil’; dar (potrivit altora) cu o soție și un fiu, acesta din urmă simbolizat de o suliță de vânătoare. Se considera că dacă un vânător ucide un cangur sau un wallaby cu o singură lovitură de suliță, aceasta este isprava lui Nogämain prin mijlocirea fiului său.“[61] Potrivit lui Stanner, unii oameni l-au identificat pe Nogämain cu omul din lună. Alții nu erau la fel de siguri; întrebați despre sălașul lui, ei își ridicau brațele spre întreg cerul și rosteau un singur cuvânt: „sus“. Tunetul și fulgerul erau puse pe seama „oamenilor lui Nogämain“. Tot el era răspunzător de trimiterea spiritelor copiilor; Stanner a auzit în repetate rânduri: „Nogämain trimite jos copii buni.“ Dar el a primit aceeași informație și despre alte „spirite pure“. Cel mai important act de cult a fost rugăciunea pentru hrană în caz de calamitate; unul din cei mai bătrâni informatori ai lui Stanner și-a adus aminte cum, copil fiind, îi auzise pe bătrâni „invocând numele lui Nogämain noaptea, pe când stăteau în tabără fără nimic de mâncare“ („On Aboriginal Religion“, p. 264.)

---

[61] W.E.H. Stanner, „On Aboriginal Religion, VI“, *Oceania*, XXXII (1963), 239-73; vezi p. 264 (de asemenea: Oceania Monograph No. II, reprint, p. 162).

În Nogămain avem un exemplu clar de zeu celest aflat în plin proces de înlocuire cu alte Figuri (Kunmanggur și Kukpi trimit și ei spirite ale copiilor) și pe cale de a-și pierde actualitatea religioasă (doar unul din informatorii vârstnici și-a adus aminte, din vremea copilăriei sale, de rugăciunea bătrânilor). După cum remarcă Stanner, discrepanțele și contradicțiile între diferitele descrieri ale lui Nogămain sunt un indiciu al progresivei sale irelevanțe religioase. În comparație cu marele Părinte al Aranda-șilor vestici, Nogămain încă mai păstrează o anumită actualitate religioasă: de exemplu, el le poartă de grijă bărbaților. Dar spre deosebire de Djamar – sau, putem presupune, de Atnatu al tribului Kaitish – el nu joacă vreun rol important în ceremoniile de inițiere.

Două tipuri de „primordialitate"

Aparent, irelevanța, caracterul vag sau absența unei Mari Ființe celeste nu modifică modelul pan-australian al vieții religioase. În cuvintele lui Elkin: a spune despre un obicei că este *altjira*, „visător", este același lucru cu a spune: „așa zice Baiame". Elkin insistă pe bună dreptate asupra anteriorității cronologice a Ființelor Celeste în raport cu Eroii Culturali (sau totemici). După cum știm, aceeași opinie a fost susținută de Lang, Graebner și Schmidt. Dar aspectul important în acest proces este că funcția religioasă a *primordialului* și a *primordialității* rămân neschimbate. Indiferent de context – Zei Celești supranaturali, Eroi Culturali, Wondjina sau Ungud

(despre care vom discuta în capitolul următor) – timpul mitic primordial are o semnificație copleșitoare. Numai ce s-a făcut *in illo tempore* este real, semnificativ, exemplar și de o creativitate inepuizabilă.

Printre Aranda-șii de vest am remarcat o trecere de la ceea ce am putea numi un timp primordial „speculativ" – epoca Marelui Părinte celest etern – la un timp primordial bogat în valori existențiale, fabuloasa epocă a „visării" când Strămoșii totemici (sau Eroii Culturali) au modelat lumea, au creat animalele, l-au desăvârșit și civilizat pe om. „Primordialitatea" Marelui Părinte nu avea o relevanță imediată în existența Aranda-șilor; odată ce comunicarea cu cerul a fost întreruptă și moartea și-a făcut apariția în lume, nu era de mare folos să știi despre nemurirea familiei lui Altjira ori a celor care se ridicaseră la cer. Singura „nemurire" accesibilă Aranda-șilor și altor triburi australiene era reîncarnarea, perena întoarcere la viață a Strămoșilor primordiali – concepții de care ne vom ocupa într-un capitol viitor.

Se pare așadar că modelul religiilor australiene implică înlocuirea unui „primordial" direct legat de condiția umană cu un „primordial" care precedă această condiție. Un asemenea proces este cunoscut și în alte religii; ne-am putea referi, de exemplu, la „primordialitatea" lui Tiamat și trecerea la epoca primordială creativă reprezentată de victoria lui Marduk, de cosmogonie, antropogonie și fondarea unei noi ierarhii divine. Sau am putea compara primordialitatea lui Uranus cu stabilirea supremației lui Zeus – ori să indicăm trecerea de la aproape uitatul

Dyaus la Varuna, iar mai târziu la supremațiile consecutive ale lui Indra, Șiva și Vișnu.[62]

Semnificativ în substituirea aceasta a unei primordialități „existențiale" cu una „speculativă" este că procesul reprezintă o întrupare mai radicală a *sacrului* în *viața* și *existența umană*. Vom avea ocazia să ilustrăm acest proces atunci când vom examina apariția Strămoșilor totemici Aranda și miturile Eroilor Culturali australieni. Abundența imagisticii embriologice nu e lipsită de o profundă semnificație religioasă. E ca și cum toată grandioasa dramă cosmogonică ar fi interpretată în termenii procreației, sarcinii, existenței embrionice și operațiilor obstetrice. Dar nici unul din aceste evenimente fabuloase nu este „uman" sau „profan" în natura sa. Ele sunt primordiale, creative, exemplare și ca atare acte religioase. În ultimă instanță, ele reprezintă mistere pe care numai bărbații complet inițiați vor fi capabili să le înțeleagă.

---

[62] Vezi de asemenea discuția despre o problemă similară de Charles H. Long, „The West African High God: History and Religious Experience", *History of Religions*, III (Witter, 1964), 328-42.

CAPITOLUL 2

EROI CULTURALI ȘI GEOGRAFIE MITICĂ

Pentru australieni, la fel ca pentru alte societăți primitive, lumea este întotdeauna „lumea lor“, cu alte cuvinte, lumea în care trăiesc și a cărei istorie mitică o cunosc. În afara acestui cosmos familiar sunt ținuturi amorfe, necunoscute, periculoase, populate de fantome și vrăjitori misterioși și ostili. Pe aborigeni, chiar și atunci când sunt mulți la număr, îi îngrozesc aventurile în teritorii necunoscute.[1] Aceste ținuturi stranii nu fac parte din „lumea“ lor și în consecință țin încă de modul de ființare necreat.

Dar chiar și peisajul cel mai arid și monoton poate deveni „casă“ pentru trib atunci când se crede că a fost „creat“ – sau mai exact, transformat – de Ființe Supranaturale. Dând formă pământului, Ființele Supranaturale în același timp l-au „sacralizat“. Peisajul actual este rezultatul muncii lor și ei înșiși aparțin unei dimensiuni a ființei diferită de cea a oamenilor. Mai mult, aceste Ființe Primordiale nu numai că au modelat peisajul;

[1] Elkin, *The Australian Aborigenes*, pp. 38 ff, 49 ff.

ele au introdus de asemenea, în unele locuri, „spirite-copii“ și „spirite“ ale diverselor animale, toate scoase din corpurile lor.

Epoca în care Ființele Supranaturale au apărut și au început să transforme lumea, străbătând teritorii imense, producând plante și animale, făcându-l pe om așa cum este el astăzi, dându-i prezentele instituții și ceremonii – epoca aceasta a fost „Vremea Visului“ sau, cum o numesc unii autori, „Eterna Vreme a Visului“ sau mai simplu, „Visarea“. Timpul acesta mitic este „sacru“ fiindcă a fost sanctificat de prezența reală și activitatea Ființelor Supranaturale. La fel ca toate celelalte specii de „timp sacru“, deși situat la o distanță indefinită în trecut, el nu este inaccesibil, ci poate fi reactualizat prin ritual. Mai mult, el constituie „un fel de cartă a lucrurilor care încă se mai întâmplă și un soi de *logos* sau principiu de ordine care transcende tot ce este semnificativ pentru omul aborigen.“[2] Sau, în cuvintele lui Ronald și Catherine Berndt, „era mitologică¼ e privită ca stabilind un precedent pentru toate comportamentele umane cu începere de atunci. A fost perioada când s-au instituit modelele de viață și s-au întocmit legile pe care trebuie să le urmeze ființele omenești.“[3]

---

[2] W.E.H. Stanner, „The Dreaming“, în T.A.G. Hungerford (ed.), *Australian Signposts* (Melbourne, 1956), pp.51-65 (republicat în William A. Lessa și Evon Z. Vogt, *Reader in Comparative Religion* [New York: Harper & Row, 1958], pp. 513-23; vezi p. 514). Vezi de asemenea mai jos, pp. 197 ff.

[3] R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p.188; vezi p. 187 pentru o listă a termenilor australieni pentru „Visare“. Am analizat structura și semnificația necesității de a corela toate comportamentele

Tot ce *există* pe deplin – un munte, o apă, o instituție, un obicei – este recunoscut ca real, valid și semnificativ fiindcă a luat ființă *la începuturi*. În capitolul I am discutat lucrările de „creație“ săvârșite de Zeii Celești ai triburilor din sud-estul Australiei; am evidențiat de asemenea urme de un tip similar Ființei celeste divine și în alte părți ale continentului. În sud-estul Australiei, *originile* sunt dominate de activitatea creatoare a Zeilor Celești („Părinți Universali“). Vom examina acum mai pe larg alte concepții australiene despre *începuturi*, cu scopul de a afla ce tip de Ființe Supranaturale a dominat acele fabuloase epoci creatoare.

Mitul Aranda al originilor

Potrivit Aranda-șilor, la început pământul avea aspectul unei câmpii dezolante, fără dealuri sau râuri, cufundată într-un întuneric etern. Soarele, Luna și stelele dormitau încă sub pământ. Nu existau plante sau animale, doar mase semi-embrionice de copii pe jumătate dezvoltați care zăceau neputincioși în locurile ce urmau să devină lacuri sărate sau ochiuri de apă. Copiii aceștia informi nu puteau deveni bărbați sau femei, dar nu puteau nici să îmbătrânească sau să moară. Într-adevăr, nici viața și nici moartea nu erau încă cunoscute pe pământ. „Numai sub pământ viața exista deja pe deplin în

umane cu precedente paradigmatice în lucrarea noastră *Myth of the Eternal Return* (trad. engleză, New York: Pantheon, 1954; republicată cu titlul *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return* [New York, Harper and Row, 1959]).

forma a mii de ființe supranaturale necreate care existaseră dintotdeauna: dar chiar și acestea erau adâncite într-o torpoare veșnică."[4]

În cele din urmă Ființele Supranaturale s-au trezit din somn și au răzbătut la suprafața pământului. „Locurile lor de naștere" s-au impregnat cu viața și puterea lor. Când Soarele a ieșit și el la suprafață, Pământul a fost scăldat în lumină. Ființele Supranaturale care „se născuseră din propria lor eternitate" (*altjirana nambakala*) aveau diverse forme și înfățișări. Unele s-au ivit în forme animale, precum cangurii sau emu; altele au ieșit la iveală ca bărbați și femei perfect formați. „La majoritatea acestor ființe supranaturale exista o legătură indivizibilă între elemente care se găsesc la animale (sau plante) pe de o parte, și la oameni pe de altă parte. Ființe care arătau ca animalele, de pildă, gândeau și acționau în general ca oamenii; și invers, făpturi cu înfățișare omenească se puteau schimba după voie în animalul cu care aveau o legătură indivizibilă."[5]

Aceste Ființe Supranaturale, desemnate de regulă ca „Strămoși totemici", au început să cutreiere suprafața pământului dând peisajului din centrul Australiei aspectul său fizic actual. Unii dintre ei și-au asumat funcția de „Eroi Culturali". Ei au tăiat masa diformă a umanității în copii individuali, le-au despicat membrana dintre

[4] T.G.H. Strehlow, „Personal Monototemism in a Polytotemic Community" (citat de acum înainte ca „Personal Monototemism"), *Festschrift für Ad. E. Jensen*, II (Munich, 1964), pp. 723-54; vezi p.727.

[5] *Ibid.*, p.727. Aceasta este, bineînțeles, o concepție larg răspândită la vânătorii arhaici.

degete și le-au făcut deschizături pentru urechi, ochi și gură“ (Strehlow, „Personal Monototemism“, p.728). Alți Eroi Culturali i-au învățat pe oameni cum să facă unelte, foc și să gătească hrana. Când toate aceste Ființe Supranaturale născute din pământ și-au îndeplinit lucrările și și-au încheiat peregrinările, „le-a cuprins o oboseală de neînvins. Muncile săvârșite le-au secătuit complet puterile.“ (p.728).

Astfel că s-au cufundat din nou în letargia lor originară[6] și „corpurile lor fie au dispărut în pământ (adesea în același loc unde se iviseră prima oară), fie s-au transformat în stânci, arbori sau obiecte tjurunga. Locurile lor finale de odihnă, la fel ca și locurile unde s-au născut, erau considerate centre sacre importante și erau desemnate cu același nume – *pmara kutata*. De ambele tipuri de *pmara kutata* se puteau apropia numai bărbații inițiați și numai cu ocazia unor ceremonii speciale. În tot restul timpului erau locuri ce trebuiau evitate sub pedeapsa cu moartea.“ (p. 729).

Dispariția Ființelor Supranaturale a pus capăt unei epoci mitice care – cel puțin în cazul Aranda-șilor – a avut un caracter oarecum paradisiac. Într-adevăr, Strămoșii „nu erau supuși multitudinii de inhibiții și frustrări care obstrucționează inevitabil toate ființele omenești ce trăiesc împreună în comunități organizate, nici nu erau răspunzători de faptele lor în fața unei Puteri superioare. Fiindcă erau personaje trăitoare într-o lume

[6] Dar, deși într-o stare de veșnică toropeală, ei erau conștienți de ce se petrece pe pământ (*ibid.*, p.741).

unde noțiunile omenești de bine și rău aveau doar o semnificație vagă: ele se preumblau „dincolo de hotarele binelui și ale răului."[7] Ceea ce nu înseamnă însă că erau complet dincolo de toate legile morale. T.G.H. Strehlow amintește de anumite mituri în care fapte criminale nu au rămas nepedepsite.[8]

Aceste personaje primordiale aveau un mod de-a fi specific care, deși diferit de al oamenilor din prezent, constituie sursa și modelul lui. Acesta este motivul interesului „existențial" imediat al Aranda-șilor pentru miturile Strămoșilor – și totodată al indiferenței lor față de Ființele Celeste. Într-adevăr, spre deosebire de Ființele Celeste, Strămoșii Primordiali erau supuși îmbătrânirii și descompunerii. Dar spre deosebire de oamenii din prezent, erau nemuritori; chiar și cei care fuseseră „uciși" de alți Strămoși totemici au continuat să trăiască sub formă de *tjurunga*. Cu toate acestea, înainte de dispariția lor finală în pământ, moartea a fost adusă în lume de unele acte ale lor. Astfel că primii oameni s-au născut într-o lume a trudei, suferinței și morții.[9]

---

[7] *Ibid.*, p.729. Cf. de asemenea Strehlow, *Aranda Traditions*, pp 36 ff, despre „Epoca de Aur" a Strămoșilor totemici.

[8] Într-adevăr, „a existat o anume Forță indefinibilă și fără nume care era capabilă să cauzeze căderea chiar și a celor mai puternice ființe supranaturale care se crezuseră superioare în putere oricăror posibili oponenți" (Strehlow, „Personal Monototemism", p. 729).

[9] *Ibid.*, p.729. Cf. Strehlow, *Aranda Traditions*, pp. 42 ff., pentru mitul despre originea morții. Primul mort începuse să se ridice încet din mormânt, când Urbura, coțofana, i-a străpuns gâtul cu o suliță grea și l-a aruncat înapoi în groapă cu călcâiul, strigând: „Rămâi țintuit în pământ pentru totdeauna; nu încerca să te mai ridici; stai de-a pururi în mormânt!"

Dar „viața“ lăsată în urmă de Strămoși peste tot în țară asigură continuitatea cu trecutul fabulos. Iar ceea ce numim „religie“ și activitate religioasă nu este decât corpusul de tehnici și ritualuri tradiționale cu ajutorul cărora Aranda-șii contemporani reușesc să rămână în legătură cu trecutul mitologic al tribului lor.

În fapt, „comunicarea cu trecutul mitic“ începe odată cu *conceperea* fiecărui om din prezent, adică atunci când fetus-ul primește minuscula parte din „viața“ Strămoșului său totemic care constituie sufletul său nemuritor. După cum a arătat de curând Strehlow, Aranda-șii cred că fiecare ființă omenească posedă două suflete: primul, sufletul muritor, ia naștere odată cu fetusul ca rezultat al relațiilor sexuale dintre părinți; al doilea suflet, o particulă din „viața“ Strămoșului, este primit de femeia însărcinată. Acest al doilea suflet, nemuritor, este cel care conferă individului trăsăturile sale fizice și îi determină întreaga personalitate (p.730). Se poate deci spune că fiecare nouă zămislire reiterează activitatea primordială a Strămoșilor: la început ei au găsit o masă amorfă, pre-umană, pe care au transformat-o în ființe omenești adevărate; după dispariția Strămoșilor, particule din „viața“ lor (i.e., suflete nemuritoare) pătrund în fetus (care e animat de suflete muritoare) și *creează* efectiv omul complet.

Frapant în descrierea aceasta a lui Strehlow este modul de a fi singular, aproape extravagant am putea spune, al Strămoșilor mitici ai Aranda-șilor. Structura lor ontologică le asigură un loc aparte printre nume-

roasele tipuri de Ființe Supranaturale cunoscute istoricului religiilor. Ei diferă de zeii celești deși, la fel ca aceștia, sunt necreați și nemuritori. Mai mult, unele Ființe Supranaturale născute din pământ – Soarele, Luna și altele – se spune că s-au ridicat la cer și au devenit planete și stele. Aceasta înseamnă că „nemuritorii“ pământeni au fost în măsură să devină nemuritori cerești; a trebuit doar să se ridice la cer. În primul capitol am amintit anumite tradiții despre o asemenea „ridicare la ceruri“: la început, comunicarea cu cerul era posibilă și chiar ușoară (prin cățărarea pe un copac, o liană, o scară); un alt mit pune în legătură originea morții cu o întrerupere a traficului dintre cer și pământ: doi Strămoși mitici care se urcaseră la cer au smuls sulița și au rostit blestem de moarte asupra oamenilor (pp. 725-26).

Legat de rapoartele despre Aranda, se poate spune că la origine au existat trei tipuri de ființe, toate necreate și nemuritoare: (1) zeii celești din cer; (2) Ființele Primordiale de sub pământ; (3) Proto-Oamenii Primordiali pe pământ. Ele diferă prin aceea că ultimele două tipuri de Ființe au trecut printr-o perioadă indefinită de letargie; mai mult decât atât, Proto-oamenii Primordiali, deși necreați, au cunoscut doar o nemurire „embrionară“: când au devenit cu adevărat oameni, în urma operațiilor anatomice săvârșite de anumiți Eroi Culturali, ei și-au pierdut condiția originară de virtualitate indefinită.

Originalitatea ontologică a Strămoșilor totemici este evidențiată și mai mult de faptul că, deși nemuritori, muncile lor creatoare i-au epuizat și ei s-au afundat din

nou în pământ – de unde, în mod destul de straniu, ei pot totuși să vadă și să judece faptele oamenilor. Mai mult, așa cum vom vedea, ei au putut fi „uciși“ de oameni (bineînțeles de către oamenii mitici, primordiali) și ca urmare a acestui asasinat, o parte a lor („spiritele“) s-a ridicat la cer și a devenit corpuri și fenomene cerești.[10]

O altă caracteristică a modului lor de existență este multiplicitatea și prezența lor simultană pe pământ.[11] Un Strămoș există simultan: (*a*) sub pământ, (*b*) în diverse obiecte cosmice și rituale (stânci, cascade, *tjurunga* etc.), (*c*) ca „spirite-copii“ și, în sfârșit, ca (*d*) bărbatul (sau bărbații) în care este reîncarnat în prezent. Este o caracteristică a gândirii religioase în general, și a celei arhaice în special, că Ființele Supranaturale sunt concepute ca soluții singulare și incomparabile ale problemei unicitate-multiplicitate. Dar ce pare specific australienilor este conexiunea misterioasă dintre pământul *lor* (i.e., geo-

---

[10] Alte mituri spun cum Ființele Primordiale au urcat la Cer cu ajutorul unei sulițe și au devenit în cele din urmă corpuri cerești. Cf. M. Eliade, „Notes on the Symbolism of the Arrow“, în *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E.R. Goodenough* (Leiden, 1968), pp. 463-75.

[11] „Corpul strămoșului Ulamba este arătat în multe locuri de pe drumul pe care a călătorit cândva: piscul principal Ulamba, stânca din care s-a născut, dealul abrupt din apropierea trecătorii montane de la sud de Ulamba, marele bolovan care formează porțiunea inferioară a peșterii sacre Ulamba și numeroase stânci din alte locuri – despre fiecare în parte se spune că sunt „corpul strămoșului Ulamba“. În plus, există un *tjuringa* al său la Ulamba și altele în diverse depozite, iar numărul lor nu i-ar fi tulburat nici o clipă pe nativi. Corpul șefului *tjilpa* Malbanka poate (sau a putut) fi găsit, după câte știu, sub forma unui *tjuringa*, în fiecare din peșterile principale ce presară lungul traseu străbătut odinioară de el și de fiii săi.“ (Strehlow, *Aranda Traditions*, pp.28-29).

grafia mistică), istoria mitică a acelui pământ (i.e., faptele Strămoșilor) și responsabilitatea omului de a păstra pământul „viu“ și fertil. Toate acestea se vor clarifica pe măsură ce ne vom continua investigația. Putem observa de pe acum că structura ontologică a Ființelor Primordiale (Strămoșii mitici) este atât de complexă – mai complexă, de exemplu, decât a Ființei Celeste (care este, în fapt, o Ființă Supremă devenită *deus otiosus*) – fiindcă ele sunt implicate în, sau întrupează, misterele vieții și ale fertilității, ale morții și renașterii.

Numbakulla și stâlpul sacru

Ca să înțelegem mai bine creativitatea paradigmatică a Ființelor Primordiale, vom discuta câteva exemple. Miturile îi reprezintă în general pe Strămoși ca puternici și creativi. Ei pot să zboare și să umble pe sub pământ. Călătoresc peste tot, săvârșind ceremonii sacre și depozitând „spirite-copii“ în pământ sau în diverse locații naturale. Dar miturile lor sunt rareori exuberante sau dramatice. De exemplu, Spencer și Gillen relatează următoarea poveste a lui Numbakulla, al cărui nume înseamnă „cel care există dintotdeauna“ sau „cel apărut din nimic“. (Aceasta este una din Ființele Supranaturale discutate de Strehlow [vezi p. 75 mai sus], numite *altjirana nambakala*, „născute din propria lor eternitate“). Potrivit tradițiilor Achilpa, unul din grupurile Aranda, Numbakulla s-a ivit „din nimic“ și a călătorit spre nord,

creând munţi, râuri şi diverse specii de animale şi plante. El a creat de asemenea „spiritele-copii“ (*kuruna*), dintre care un număr foarte mare au fost ascunşi în corpul său. În cele din urmă el a făcut o peşteră sau un depozit unde să ascundă *tjurunga* pe care le producea. Pe atunci oamenii încă nu existau. El a introdus o *kuruna* într-un *tjurunga* şi astfel a apărut primul Strămoş (mitic) Achilpa. Numbakulla a implantat apoi un număr mare de *kuruna* în diferite *tjurunga*, producând alţi Strămoşi mitici. El i-a învăţat pe primii Achilpa cum să îndeplinească numeroasele ceremonii legate de diferitele totemuri.

Numbakulla a plantat un stâlp numit *kauwa-auwa* în mijlocul unui teren sacru. (O reprezentare a acestui stâlp, făcută din trunchiul unui eucalipt tânăr, este ridicată pe terenul ceremonial pe durata lungii serii de rituri de iniţiere cunoscute ca Engwura). După ce l-a uns cu sânge, a început să se caţere pe el. Numbakulla i-a spus primului Strămoş Achilpa să-l urmeze; dar din cauza sângelui de pe stâlp, omul a alunecat. „Numbakulla a urcat mai departe singur, după care a ridicat stâlpul şi nu a mai fost văzut niciodată.“[12]

---

[12] Spencer şi Gillen, *The Arunta*, I, 355 ff., în sp. p. 360. Strehlow, *Aranda Traditions*, p. 78, citează mitul Aranda din vest şi sud al Strămoşilor Ntjikantja: cei doi fraţi au urcat la cer pe o suliţă lungă (cf. mai sus, p. 75). Spencer şi Gillen, *op. cit.*, pp. 307 ff., relatează un alt mit: cei doi Numbakulla au făcut oameni dintr-o substanţă embrionară vie (*inapatna*). O astfel de „Creaţie“ a omului prin metamorfozarea unui element primordial este indicată în desenele simbolice de pe *tjurunga*; cf. L. Adam, „Antropomorphe Darstellungen auf australischen Ritualgeräten“, *Anthropos*, LIII (1958), 1-50; vezi pp. 36 ff.

Stâlpul acesta este încărcat cu un simbolism important și joacă un rol central în ritual. Faptul că Numbakulla a dispărut în cer după ce s-a urcat pe el sugerează că *kauwa-auwa* este un fel de *axis mundi* care unește cerul cu pământul. În alte locuri, și mai ales la culturile orientale și din zonele aflate sub influența lor, *axis mundi* (concepută ca un stâlp, un copac, un munte etc.) constituie în fapt un „centru al lumii". Aceasta implică, între altele, că este un loc consacrat de unde pornesc toate direcțiile. Cu alte cuvinte, „centrul" conferă structură spațiului amorf din jur.

Dar mitul Achilpa și utilizarea reală a stâlpului ilustrează foarte bine această dublă funcție, de comunicare cu cerul și mijloc de orientare. Mitul relatează, aparent cu o infinitate de amănunte, peregrinările primilor Strămoși Achilpa după dispariția lui Numbakulla. Ei au călătorit continuu, în grupuri mici, săvârșind ceremonii, circumcizându-i pe tinerii bărbați, abandonându-l ocazional pe câte unul dintre ei. Când grupurile acestea mitice săvârșeau ritualurile Engwura, *kauwa-auwa* „era întotdeauna ridicat și înclinat în direcția în care aveau de gând să meargă."[13] Cu alte cuvinte, stâlpul sacru îi ajuta să cartografieze spațiul necunoscut în care se pregăteau să se aventureze.

Într-o zi, unul din aceste grupuri mitice a suferit un accident: în timp ce scotea *kauwa-auwa*, care era înfipt adânc în pământ, bătrânul șef l-a rupt la nivelul solu-

---

[13] Spencer și Gillen, *The Arunta*, p. 382. Despre stâlpul ceremonial, cf. Strehlow, *Arunta Traditions*, pp.77 ff.

lui. Ei au cărat stâlpul rupt până când au întâlnit un alt grup. Erau atât de obosiți și de triști că nici nu au încercat să-și ridice propriul *kauwa-auwa* „ci, întinzându-se pe jos, au murit fiecare pe locul unde zăcea. Un deal înalt, acoperit cu pietre mari, a apărut ca să marcheze locul."[14] Rareori întâlnim o mai patetică mărturisire că omul nu poate trăi fără un „centru sacru" care să-i permită deopotrivă să „cosmicizeze" spațiul și să comunice cu lumea celestă transomenească. Cât timp și-au avut *kauwa-auwa*, Strămoșii Achilpa nu s-au rătăcit niciodată în „haosul" înconjurător. Mai mult, pentru ei stâlpul sacru era dovada prin excelență a existenței și activității lui Numbakulla.

Mitul lui Bagadjimbiri

Faptele creatoare ale unor astfel de eroi mitologici sunt echivalente cu o cosmogonie. Lumea a luat ființă ca rezultat al muncii lor. În unele cazuri, caracterul cosmogonic al activității din Vremea Visului este foarte evident. Fapt adevărat, de exemplu, în ce privește mitologia tribului Karadjeri, centrată în jurul celor doi frați Bagadjimbiri. Înainte de apariția lor nu exista nimic – nici copaci, nici animale, nici ființe omenești. Frații au apărut din pământ sub forma unor câini dingo, dar mai

[14] Spencer și Gillen, *The Arunta*, p. 388. Pentru semnificația acestui mit și a ritualului corelat, cf. Ernesto de Martino, „Agnoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXIII (1952), 52-66.

târziu au devenit doi „oameni“ uriași, ale căror capete atingeau cerul. Ei au ieșit din pământ imediat înaintea amurgului primei zile. Auzind strigătul unei mici păsări (*duru*) care cântă întotdeauna la acea oră, ei au știut că e la asfințit. Mai înainte nu știuseră absolut nimic. Cei doi frați au văzut pe urmă toate speciile de animale și plante și le-au dat nume. Aceasta înseamnă că, din acel moment, fiindcă aveau nume, animalele și plantele au început să existe *cu adevărat*. În continuare frații au văzut o stea și Luna și le-au numit și pe acestea.

După care Bagadjimbiri s-au îndreptat spre nord. În călătoria lor ei au întâlnit bărbați și femei fără organe genitale, iar frații i-au înzestrat cu organe făcute dintr-o specie de ciupercă. Ei au aruncat un *pirmal* (un băț lung) într-un animal și l-au ucis; Karadjeri au găsit bățul și de atunci au săvârșit mereu același gest. Cei doi frați au fondat ceremoniile de inițiere și au folosit pentru prima oară instrumentele rituale: un cuțit de piatră pentru circumcizie, bull-roarer-ul și *pirmal*-ul lung. Ei au văzut un șarpe și au cântat cântecul pentru producerea șerpilor. Pe urmă au diferențiat dialectele.

Cei doi Bagadjimbiri aveau o mare cantitate de păr, din care au smuls o parte și l-au împărțit triburilor. (Astfel că fiecare trib posedă acum câte o părticică din corpul Eroilor.) Dar un anume om i-a ucis pe cei doi frați cu o suliță. Mama lor, Dilga, care era foarte departe, a simțit mirosul cadavrelor adus de vânt. Din sânii ei a izvorât lapte care s-a scurs sub pământ în locul unde

zăceau morți frații. De acolo el a țâșnit ca un torent care l-a înecat pe ucigaș și i-a înviat pe frați. Mai târziu, cei doi Bagadjimbiri s-au transformat în șerpi de apă, în timp ce spiritele lor au devenit Norii lui Magellan.[15]

Mitul constituie fundamentul întregii vieți a tribului Karadjeri. În timpul inițierii sunt reactualizate ceremoniile instituite de cei doi Bagadjimbiri, deși semnificația unora dintre ritualuri nu le mai este clară aborigenilor. Modelul acesta mitic este binecunoscut în diferite părți ale Australiei: epifania Eroilor Culturali, preumblările și activitățile lor civilizatoare, dispariția lor finală. Așa cum vom vedea, fiecare act al Eroilor (Strămoșilor) este repetat riguros de membrii tribului. În cuvintele lui Strehlow: „Toate ocupațiile se trag de la strămoșii totemici; și aici băștinașul urmează tradiția orbește: el se agață de armele primitive folosite de străbunii săi și niciodată nu i-a trecut prin minte să le perfecționeze."[16] Bineînțeles că asta e adevărat doar până la un anumit punct: asemeni altor primitivi, australienii și-au schimbat modul de viață de-a lungul istoriei; dar orice astfel de schimbări sunt considerate noi „revelații" ale Ființelor Supranaturale.

[15] Ralph Piddington, „Karadjeri Initiation", *Oceania*, III (1932-33), 46-47; *idem, An Introduction to Social Anthropology* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1950), pp. 91-105. Uciderea celor doi Bagadjimbiri poate fi pusă în legătură cu o altă temă mitică australiană: un Erou Cultural îl „ucide" pe tânărul bărbat în timpul inițierii, fiind apoi el însuși omorât de membrii supraviețuitori ai tribului; cf. B. Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia* (London, Macmillan, 1914), pp. 214 ff., 270 ff., 295-305.

[16] Strehlow, *Aranda Traditions*, p.35.

O geografie mitică

Prin riturile de inițiere neofitul este treptat introdus în tradițiile tribale; el descoperă tot ce s-a întâmplat *ab origine*. „Cunoașterea“ este totală – altfel spus, mitică, rituală și geografică. Învățând ce s-a petrecut în Vremea Visului, inițiatul învață totodată ce trebuie făcut pentru a păstra lumea vie și productivă. Mai mult, îi este revelată o geografie mitică – sau mistică: el este introdus în nenumăratele locuri unde Ființele Supranaturale au săvârșit ritualuri sau lucruri semnificative. Lumea prin care inițiatul se mișcă de acum înainte este una semnificativă și „sacră“, fiindcă a fost locuită și transformată de Ființele Supranaturale. Prin urmare este întotdeauna posibil să te „orientezi“ într-o lume care are o istorie sacră, o lume în care fiecare trăsătură proeminentă este asociată unui eveniment mistic. Legat de geografia mitică a tribului Murinbata, W.E.H. Stanner scrie: „Murinbata-șii considerau că peisajul e plin de mărturii evidente că dramele au avut loc. Locurile evenimentelor culminante erau cunoscute și numite, și fiecare conținea o dovadă – o imagine, o formă, un model al unui mare eveniment.“[17] Tot astfel Spencer și Gillen, relatându-și călătoria spre un important centru totemic în compania unui mic grup de băștinași, ne dezvăluie geografia mitică a tribului Warramunga. Un șir de dealuri marca

[17] W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion* („Oceania Monographs“, No.11, [Sydney, 1963]), p.254.

drumul parcurs de Strămoşul mitic al totemului liliacului. O coloană de stâncă reprezenta pe un alt Strămoş, omul-opossum; un lanţ de dealuri scunde din cuarţit alb semnala ouăle de furnici albe aruncate acolo în Vremea Visului de nişte femei mitice. „Tot timpul călătoriei, bătrânii au vorbit între ei despre caracteristicile naturale pe care tradiţia le asocia cu unul sau altul dintre strămoşii totemici ai tribului, arătându-ni-le şi nouă."[18] Şi astfel, în cele trei zile ale călătoriei, ei au trecut pe lângă nenumărate urme tangibile ale Eroilor totemici (culturali) Primordiali. În sfârşit ei au ajuns la faimosul ochi de apă unde trăia şarpele mitic Wollunka. În apropierea iazului sacru, băştinaşii au devenit foarte „tăcuţi şi solemni", iar „şefii grupului totemic au coborât la marginea apei şi, cu capetele plecate, s-au adresat în şoaptă lui Wollunka, rugându-l să rămână liniştit şi să nu le facă nici un rău, căci erau tovarăşii lui. ... Vedeam limpede că pentru ei totul era foarte real şi erau absolut convinşi că Wollunka trăia cu adevărat sub apă şi îi privea, deşi ei nu puteau să-l vadă."[19]

Trebuie să citeşti descrierile lui Spencer şi Gillen *in extenso* ca să înţelegi de ce, pentru aborigeni, chiar şi cel mai mohorât peisaj este încărcat de veneraţie: orice stâncă, izvor sau ochi de apă reprezintă o urmă concretă a unei drame sacre săvârşită în timpurile mitice. Pentru cititorul apusean, aceste nesfârşite pere-

---

[18] Spencer şi Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, p. 249.

[19] *Ibid.*, pp. 252-53.

grinări[20] și întâlniri fortuite ale Eroilor din Vremea Visului par excesiv de monotone. (Dar peregrinările lui Leopold Bloom din *Ulysses* par de asemenea monotone admiratorilor lui Balzac sau Tolstoi.) Pentru aborigen, vestigiile dramei mitice sunt mai mult decât un cifru sau un șablon care îi permit să citească istoriile sacre impregnate în peisaj. Ele îi dezvăluie o istorie în care e implicat existențial. Nu doar că el este rezultatul acestor nesfârșite peregrinări și înfăptuiri ale Strămoșilor mitici, dar în multe cazuri este chiar reîncarnarea unuia dintre acei strămoși. În cuvintele lui T.G.H. Strehlow: „Peisajul în întregime este străvechiul și viul său arbore de familie. Povestea strămoșului său totemic este pentru băștinaș *descrierea propriilor sale fapte de la începuturile timpului,* în zorile tulburi ale vieții, când lumea așa cum o cunoaște el acum a fost frământată și modelată de mâini atotputernice. *El însuși a jucat un rol în acea primă aventură glorioasă,* rol mai mic sau mai mare după rangul originar al strămoșului a cărui reîncarnare în prezent este“ [italicele îmi aparțin].[21]

Învățând istoria mitică a peisajului familiar, inițiatul experimentează un fel de *anamnesis*: el își amintește nașterea sa în vremurile primordiale și faptele sale cele

---

20 Tema peregrinărilor Strămoșilor pare a fi caracteristică mitologiei australiene, dar nu este exclusiv australiană. Ea se întâlnește, de exemplu, la Mohave din California (tribul Yunan); cf. A.L. Kroeber, *Handbook of the Indians of california* (Bureau of American Ethnology, Bull. LXXVIII [Washington, D.C., 1925]), pp. 754-57; *idem*, „Seven Mohave Myths“, *anthropological Records*, XI, Nr.1 (1948), 4-8.

21 Strehlow, *Aranda Traditions*, pp. 30-31.

mai îndepărtate în timp: „În momentul nașterii, strămoșul totemic care a suferit reîncarnarea este complet inconștient de glorioasa sa existență anterioară. Pentru el, lunile precedente au fost „somn și uitare“. Dacă s-a născut băiat, mai târziu bătrânii îl vor iniția și reintroduce în vechile ceremonii pe care el însuși le-a instituit în existența sa anterioară.“[22] Prin inițiere, novicele descoperă că el *a fost deja aici*, la începuturi; a fost aici sub înfățișarea Strămoșului mitic. Învățând despre faptele Strămoșului său mitic, el învață despre propria sa preexistență glorioasă. În ultimă instanță, el este învățat să se repete pe sine așa cum a fost *ab origine*; sau altfel spus, el trebuie să-și imite propriul model exemplar.

Vom avea ocazia să revenim asupra acestei probleme pe parcursul investigației noastre. Pentru moment ni se pare relevant să evidențiem structura platonică a doctrinei australiene despre *anamnesis*. Așa cum bine se știe, pentru Platon învățarea înseamnă reamintire: *a ști* înseamnă *a-ți aduce aminte* (cf. Menon 81). Între două existențe pământești, sufletul contemplă Ideile și se împărtășește din cunoașterea pură și perfectă. La reîncarnare însă, sufletul bea din izvorul Lethe și uită cunoașterea dobândită prin contemplarea Ideilor. Dar cunoașterea aceasta rămâne latentă în omul în care s-a reîncarnat sufletul și ea poate fi actualizată prin efort filozofic. Obiectele fizice ajută sufletul să se retragă în sine însuși și, printr-un fel de „întoarcere“, să redescopere și să intre

[22] *Ibid.*, p. 95.

din nou în posesia cunoașterii originare pe care o avusese în condiția sa extra-terestră. Prin urmare, moartea este întoarcerea la o stare primordială perfectă care se pierde periodic prin reîncarnarea sufletului.[23]

Bineînțeles, nu se pune problema asimilării concepției australiene cu doctrina lui Platon despre *anamnesis*. Este semnificativ însă că credința în reîncarnarea perpetuă a Strămoșilor i-a obligat pe Aranda să elaboreze o teorie despre *anamnesis* destul de apropiată de a lui Platon. Pentru Platon, la fel ca și pentru Aranda, obiectele fizice ajută sufletul *să-și amintească identitatea sa reală*. Cu această deosebire: pentru Platon, prin moarte sufletul devine capabil să contemple Ideile și astfel să participe la Cunoaștere. Pentru Aranda, cunoașterea în cauză nu este de natură filozofică, ci mitică și „istorică“: prin inițiere, novicele descoperă ce a făcut el *in illo tempore*; el nu învață idei, ci propriile sale fapte primordiale și semnificația lor. În mitologia unui anume Erou el descoperă propria sa biografie fabuloasă. Anumite obiecte fizice (stânci, *tjurunga*, etc.) se arată a fi dovezi ale primei și glorioasei sale existențe pe pământ. Pentru Platon, obiectele fizice ajută sufletul să recupereze cunoașterea condiției sale extra-terestre. Deopotrivă pentru Platon și Aranda, adevărata *anamnesis* este efectul unei activități spirituale: filozofie pentru filozoful grec, inițiere pentru australieni.

---

[23] M. Eliade, *Myth and Reality* (New York: Harper & Row, 1963), p. 124.

Ritualurile care „re-creează“ Lumea

Prin urmare, geografia Aranda dezvăluie o structură și o semnificație fiindcă este încărcată de istorie mitică. Până și orientarea geografică este legată de o istorie mitică. Aborigenii urmează calea marcată de Ființele Supranaturale și de Strămoșii mitici. Rareori ei se apropie de un loc sacru pe drumul cel mai scurt; ei consideră mai degrabă necesar să meargă pe drumul urmat de Ființele Supranaturale legate de acel loc.[24] Istoria mitică ce a transformat un „ținut haotic“ într-o lume sacră și articulată ajută, în plus, la unirea grupurilor și a triburilor. Drumurile trec prin „lumile“ unor triburi diferite între care există o „o legătură secretă de prietenie și o cerere reciprocă de ospitalitate și protecție.“[25]

Membrii unui grup de cult pot călători în siguranță pe drumul Eroului chiar și pe teritoriul altor triburi. Fiecare grup de cult are în custodie un anumit episod al mitului și riturile asociate cu acesta. „Dar cum continuitatea cu trecutul, cunoașterea deplină a sancțiunilor sociale și rituale și siguranța completă în privința prezentului și a viitorului pot fi câștigate și menținute numai prin cunoașterea mitului ca întreg și săvârșirea tuturor riturilor, este esențial ca fiecare „compartiment“ să-și ducă la îndeplinire partea ce-i

---

[24] Elkin, *The Australian Aborigenes*, p.153.

[25] *Ibid.*

revine. Astfel încât grupurile și triburile sunt unite prin viața cultică."[26]

Deși aparent limitată la teritoriul familiar, „lumea" unui trib este concepută ca atotcuprinzătoare. Datorită sistemului australian de înrudire, oricine este – sau poate fi – înrudit cu oricine altcineva. Dacă un străin prietenos se apropie de tabără, el va sfârși întotdeauna prin a fi recunoscut ca rudă a cuiva din grup. În consecință, pentru australieni există o singură „lume" și o singură „societate umană". Regiunile necunoscute din afara ținuturilor familiare nu aparțin „lumii" – la fel cum străinii neprietenoși sau misterioși nu fac parte din comunitatea oamenilor, întrucât pot fi fantome, ființe demonice sau monștri.

Dar „lumea" trebuie menținută vie și productivă. Prin ei înșiși, oamenii nu au puterea să „salveze" lumea, s-o păstreze indefinit așa cum a fost „la început", plină de plante și animale folositoare, cu râuri și pâraie și cu ploi ce cad la timpul potrivit. Dar oamenii au fost instruiți să facă ce au făcut Ființele Supranaturale și Eroii în Vremea Visului. Toate ceremoniile sunt doar reiterări ale acestor acte paradigmatice. Reactualizarea rituală a istoriei mitice recreează comunicarea cu Vremea Visului, regenerează viața și îi asigură continuitatea.

Pe scurt, ritualul „re-creează" lumea. Peregrinările și acțiunile Eroilor Ancestrali sunt repuse în scenă în

[26] *Ibid.*, p.124.

ceremonii lungi și anoste. Așa-numitele ceremonii de înmulțire (*intichiuma*) – care au în centru hrana vegetală și animală – yams sau rădăcini de crin, canguri, șerpi, păsări – asigură regenerarea speciilor printr-o repetare rituală a creației lor din Vremea Visului. Reînnoirea speciilor comestibile, animale și vegetale, este sinonimă cu o „reînnoire a lumii". Faptul acesta nu trebuie să ne surprindă, căci „lumea" este în primul rând pământul unde *trăiește* omul, unde el își găsește hrana și adăpostul. Cum vom descoperi mai târziu într-un mod mai detaliat, alimentația are o valoare sacramentală. Ingerându-și hrana, „primitivul" participă la sacralitatea lumii. *A trăi ca ființă umană* este un *act religios* în sine. Căci oamenii își asumă responsabilitatea de a păstra lumea așa cum a fost făcută de Ființele Supranaturale, regenerând-o periodic prin ritualuri și în special prin „ceremoniile de înmulțire".

Unele din aceste ceremonii de înmulțire sunt sumare și mecanice, altele, dimpotrivă, sunt destul de dramatice.[27] De exemplu, s-a întâmplat ca o anumită Ființă mitică să săvârșească ceremonii de înmulțire într-un anume loc, lăsând o piatră ca depozit pentru o specie animală sau un spirit. „O altă locație a călătoriei sale a fost poate sanctificată și făcută eficientă prin pierderea unei cantități de sânge sau a unei părți din corpul său, ori prin

[27] R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, pp. 227-31. Vezi descrierea elaborată a ceremoniilor *intichiuma* în Spencer și Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, pp. 167 ff., 283 ff. Vezi și mai jos, p. 82.

transformarea corpului său în piatră. Un asemenea loc este prin urmare sacru. El este un canal dinspre eterna și creatoarea vreme a visului. Puterea creatoare este pusă în acțiune și cauzează înmulțirea, de exemplu, a cangurilor, prin grija acordată locului și ritualurile săvârșite acolo."[28] Oficianții spun: „Să fie canguri din abundență aici și acolo." Dar de asemenea ei „fac pulbere din piatră,, aruncă pietre din grămada sacră, sau iau un amestec de piatră pisată sau pământ și sânge din locul sacru și-l depozitează în ținuturile unde o înmulțire a speciei este de dorit și trebuie în mod normal să apară... Pentru ei, piatra sau grămada sacră nu sunt doar piatră sau pământ. Ele sunt într-un anume sens însuflețite; viața poate izvorî din ele."[29] Așa cum vom vedea ceva mai încolo, diversele acte ale ritualului de „înmulțire" reiterează exact gesturile Strămoșilor.

Simboluri compensatorii

Ceremoniile de înmulțire par simple și monotone. Dar pentru inițiați, o aparentă simplitate ascunde uneori un simbolism foarte complex. Și acest lucru e adevărat pentru toate ritualurile australiene. Ca să dăm un singur exemplu: În nord-estul teritoriului Arnhem, o emblemă semnificând o coadă și vertebre de goanna este expusă ritual în timpul unei anumite ceremonii.

---

[28] Elkin, *The Australian Aborigenes*, p. 199.

[29] *Ibid.*, p. 200.

Pe trunchi sunt pictate desene totemice și are atașate pandantive cu pene. Actorul o scoate încet din umbră, asumând în acest timp diverse posturi; el se contorsionează la sol ținând bățul sacru la piept. Cântecele continuă; participanților-spectatori, toți bărbați cu grad înalt de inițiere, el le dezvăluie unul din mistere.

Ce înseamnă aceasta? Aici este o emblemă care simbolizează o coadă și vertebre de goanna, retrasă din umbră. Dar pentru neofit e cu mult mai mult de atât. Umbra sau coliba simbolizează o rogojină specială de formă conică adusă de Mumele Fertilității Djanggavul dintr-un ținut spiritual aflat departe la răsărit, dincolo de Luceafărul de Dimineață. Rogojina aceasta este un adevărat uter. Când emblema coadă de goanna este scoasă din ea pe pământul sacru, aceasta semnifică faptul că primii oameni, strămoși ai locuitorilor de azi din partea estică a Arnhem, se nasc din Mama lor; iar ei, la rândul lor, sunt asociați cu o combinație de simboluri ale fertilității. În fapt, este un simbol într-un alt simbol, o semnificație într-o altă semnificație, mare parte în legătură cu impulsurile fundamentale.[30]

Întâlnim aici unele idei religioase noi (Mama, uterul), despre care vom avea mai multe de spus. Dar exemplul acesta ne arată cum, sub aparența unui ritual foarte simplu, inițiaților le poate fi dezvăluită o mitologie foarte bogată și, prin urmare, cum este menținută și consolidată legătura cu lumea spirituală. Dezvăluirea istoriei

[30] R.M. și C.H. Berndt, *The First Australians* (Sydney: Ure Smith, 1952), pp.78-79.

sacre a tribului durează uneori mulți ani. Pas cu pas, individul devine conștient de măreția trecutului mitic. El învață cum să retrăiască Vremea Visului prin intermediul ceremoniilor. În cele din urmă el va fi complet imersat în istoria sacră a tribului său; altfel spus, el va cunoaște originea și va înțelege semnificația tuturor lucrurilor, de la stânci, plante și animale, la obiceiuri, simboluri și reguli.

Pe măsură ce asimilează revelația conservată în mituri și ritualuri, lumea, viața și existența umană devin semnificative și sacre – fiindcă au fost create și perfectate de Ființe Supranaturale. La un anumit moment în viața sa, un om descoperă că înainte să se nască el a fost un spirit și că după ce va muri va fi reintegrat în acea condiție spirituală prenatală. El învață că ciclul uman face parte dintr-un ciclu cosmic mai mare; Creația a fost un act „spiritual“ care a avut loc în Vremea Visului și chiar dacă acum Cosmosul este „real“ sau „material“, el trebuie totuși reînnoit periodic prin reiterarea actului creator care a avut loc la început. Această restaurare a lumii este un act spiritual, rezultatul consolidării comunicației cu „Cei Eterni“ din Vremea Visului.

De o manieră similară, existența umană începe și se sfârșește – provizoriu – într-o lume spirituală. În cuvintele celor doi Berndt: „Pentru început, esența bărbatului și a femeii este pur spirituală. După naștere... ea capătă o formă materială, dar nu-și pierde niciodată calitatea sacră. Femeia posedă această sacralitate aproape fără nici un efort – mai ales în locuri precum nord-estul

Teritoriului Arnhem; dar pentru bărbat accentul se pune pe ritual şi ceremonia organizată. Pentru ambii, sacralitatea sporeşte cu înaintarea în vârstă; iar la moarte ei devin, din nou, în întregime spirituali."[31]

Dacă ceremoniile sacre ar fi neglijate şi datinile sociale dispreţuite, lumea ar regresa în întunericul şi haosul care au existat înainte de Vremea Visului şi venirea Fiinţelor Supranaturale.[32] În fapt, „lumea" aborigenilor australieni a fost deja aproape distrusă prin aculturaţie, iar supravieţuitorii lâncezesc într-o viaţă de frustrări şi sterilitate. „O tabără fără ceremonii, unde tăcerea serilor cu lună e întreruptă doar de murmurele jucătorilor de cărţi sau de o bruscă altercaţie, este o tabără unde pofta de viaţă a oamenilor s-a pierdut sau a fost deviată pe alte canale mai puţin satisfăcătoare. Acolo unde s-a permis ca ritualurile sacre să fie neglijate, oamenii nu mai păstrează un contact conştient cu tradiţiile şi ambientul lor şi odată ce legătura aceasta vitală s-a rupt, schimbarea se reflectă în întregul curs al vieţii lor."[33]

Bineînţeles că aceasta nu este încă distrugerea fizică a cosmosului prevestită de mituri. Dar rezultatul este aproape acelaşi: pe măsură ce vechea „lume" creată sau perfectată de Fiinţele Supranaturale devine lipsită de sens prin aculturaţie, ea este treptat obliterată. Supravieţuitorii acestui cataclism spiritual vor

---

[31] *Ibid.*, p.59.

[32] Cf. Helmut Petri, „Das Weltende im Glauben australischer Eingeborenen", *Paideuma*, IV (1950), 349-62.

[33] R.M. şi C.H. Berndt, *The First Australians*, pp. 98-99.

trebui să-și reclădească cultura cu alte mijloace și materiale. Cristalizarea unei noi culturi australiene este încă de domeniul viitorului. Dar degenerarea și ruina valorilor tradiționale ca rezultat al întâlnirii cu civilizația apuseană este un fenomen general printre „primitivi". Vom avea numeroase ocazii să scoatem în evidență distorsiunea, hibridizarea și uitarea suferite de cele mai arhaice idei și credințe religioase. Vom avea de asemenea prilejul să analizăm câteva creații religioase și culturale noi, născute din întâlnirea tragică cu valorile apusene.

Pentru moment e suficient să subliniem nevoia australianului de a trăi într-o „lume" *reală*. Aceasta înseamnă un ținut articulat, semnificativ și dispunând de resurse, care a fost format, îmbogățit și consacrat de Ființele Supranaturale. O astfel de „lume" are un „centru" sau o structură – și din acest motiv ea este „orientată", nu este un haos, o vacuitate amorfă și derutantă. Nașterea lumii, a plantelor, animalelor și oamenilor, este rezultatul unei istorii sacre scrupulos păstrată în mituri și reiterată periodic în ceremonii secrete. Aceasta nu implică doar faptul că lumea are o „istorie" – o istorie sacră derulată de-a lungul Vremii Visului – dar și că omul și-a asumat responsabilitatea pentru menținerea lumii prin necontenita repunere în scenă a prodigioaselor evenimente ale începutului și infuzarea perpetuă a pământului cu puterile „Visării". Când omul încetează să mai comunice cu Vremea Visului și să-și reînsceneze istoria mitică, lumea se va dezin-

tegra și viața se va ofili, pentru a dispărea în cele din urmă de pe suprafața pământului.

Vom întâlni iar și iar creații religioase australiene care s-au ivit din asemenea concepții fundamentale. Dar ele nu sunt niciodată exact la fel. De la un trib la altul, de la o cultură la alta, există variante semnificative, mutații de perspectivă, inovații strălucite. Nici o cultură vie nu e capabilă să se repete pe sine indefinit, din simplul motiv că nici o cultură nu dăinuie în izolare absolută. Întâlnirea culturilor, chiar și a formelor înrudite care s-au născut din aceeași matrice, provoacă întotdeauna inovații creative, chiar dacă uneori mărunte.

Nu există prin urmare cultură fără istorie, fără schimbări și transformări aduse de influențe externe. Dar „istoria" aceasta nu e recunoscută ca atare de primitivi; deși sunt conștienți de modificările care s-au produs într-un trecut mai mult sau mai puțin îndepărtat, ei transferă aceste modificări într-un timp primordial și anistoric și le interpretează ca acte ale unor Ființe mitice. Pe scurt, prin simplul fapt că inovația a fost acceptată și absorbită în modelul tradițional, se consideră că ea s-a produs în Perioada Visului.

Teogonia și mitologia tribului Unambal

Vom prezenta acum, cu anumite detalii, tradițiile religioase ale tribului Unambal din nord-vestul Australiei. Etnologul german Andreas Lommel a publicat o

monografie clară și bine articulată despre această populație[34], a cărei mitologie și obiceiuri religioase diferă în mai multe privințe de modelele întâlnite în sud-estul și centrul Australiei. Aceste diferențe ilustrează complexitatea și bogăția vieții religioase australiene. Dar ele sunt importante și dintr-un alt motiv: ele reflectă anumite schimbări istorice de care ne vom ocupa în finalul investigației noastre.

Unambal încep orice narațiune despre viața, obiceiurile sau miturile lor povestind începuturile lumii. Aceasta este o practică întâlnită la multe alte popoare primitive și arată importanța evenimentelor creatoare din timpul primordial. Astfel, la început, spun Unambal, au existat numai pământul și cerul. Adânc sub pământ trăia – și mai trăiește și acum – Ungud, sub forma unui mare șarpe. Ungud este identificat adesea cu pământul, dar și cu apele. În cer trăiește Wallanganda, care este stăpânul cerului și personifică în același timp Calea Lactee. Wallanganda se consideră că „a făcut totul". El a aruncat apă pe pământ, dar Ungud „a făcut apa adâncă", încât a început să plouă. Așa a început viața pe pământ.[35]

Împreună, Wallanganda și Ungud au creat totul, dar numai în timpul nopții, ca rezultat al unui vis creator. Ungud s-a transformat el însuși – sau ea însăși –

---

[34] Andreas Lommel, *Die Unambal: Ein Stamm in Nordwest-Australien* (Hamburg, 1952).

[35] *Ibid.*, p.10.

fiindcă Ungud poate fi de orice sex, sau chiar bisexual – în Fiinţele pe care le-a visat. La fel, Wallanganda „a visat" Fiinţele pe care le-a zămislit. El a aruncat din cer o „forţă spirituală" şi a modelat-o în imagini. După aceea a proiectat aceste imagini, vopsite în roşu, alb şi negru, pe stânci şi pereţii peşterilor, unde pot fi văzute şi acum. Aceasta, potrivit Unambal-aşilor, a fost originea imaginilor pictate de plante şi animale. Picturile acestea constituie totodată „centrele spirituale" ale Fiinţelor pe care le reprezintă. Relaţia dintre imagini şi fiinţele reprezentate se spune că este cea de „tată şi fraţi". Numai după ce a modelat „forţa spirituală" a Fiinţelor în imaginile lor, Wallanganda le-a creat *in concreto* şi le-a răspândit în tot ţinutul. Wallanganda a pictat fiinţele fără gură sau ochi (organele acestea le-au fost date mai târziu de Ungud). Wallanganda continuă să zămislească fără încetare, trimiţând „germeni spirituali" pe pământ. El nu lasă creaturile sale să moară.[36]

Pe stânci şi pereţii peşterilor, alături de reproducerile de plante şi animale, există şi imagini antropomorfe, fără guri, numite Wondjina. Ele personifică ploaia. Potrivit tribului Unambal, Wondjina au fost găsite prima oară de Ungud, într-un „vis creator", pe fundul apelor. Din acest motiv, fiecare râu, lac sau puţ aparţine unei

---

[36] *Ibid.*, pp. 11-12. Potrivit altor versiuni ale mitului, nu Wallanganda este autorul picturilor pe stâncă, ci pasărea Kujon, la ordinul lui. Wallanganda a aruncat din cer „forţa spirituală" a Fiinţelor, iar Kujon le-a pictat treptat, pe măsură ce primea aceste mesaje în visul său creator. Cf. *ibid.*, p.12.

anumite imagini Wondjina localizată în vecinătate. Imediat ce au luat ființă, Wondjina au ieșit pe pământ, au adus ploaia și au schimbat peisajul, au făcut dealurile și câmpiile.[37] Pe când „pietrele mai erau încă umede“, Wondjina au construit mari „case de piatră“. (În paranteză fie spus, aceasta indică o tradiție megalitică.) După aceea Wondjina s-au întins pe „stâncile umede“ și „urmele“ lor au produs primele picturi pe stâncă. Wondjina au intrat în pământ, unde imaginile lor se găsesc în prezent; ulterior ei au trăit sub pământ, în apele aparținând picturilor pe stâncă. Acolo ei creează neîncetat noi „germeni de copii“.

Potrivit Unambal-așilor, orice om începe ca un „germene de copil“ numit *jallala*. Tatăl lui îl găsește într-un vis și în alt vis îl proiectează în soția sa. Acest *jallala* este în fapt o parte dintr-un Wondjina ce trăiește într-o anumită apă; dar el este în același timp un fragment din Ungud. Când un *jallala* ia formă umană, el se numește *jajaru* și reprezintă „partea Ungud“ a individului, sau acea parte a sufletului său care descinde din Ungud. Deseori se spune că *jajaru* e localizat în rinichi; la moarte, el se întoarce în ochiul de apă și acolo așteaptă o nouă încarnare.[38]

---

[37] Vezi alte mituri despre Wondjina în *ibid.*, pp. 15 ff. Cf. și mai jos, p.76.

[38] Lommel, *Die Unambud*, p.13. Un om se presupune că are și alte suflete, a căror origine le este necunoscută Unambal-așilor din prezent. Unul din aceste suflete este „umbra“ care, după moarte, se duce pe tărâmul morților și păstrează acolo un fel de post-existență. Vezi și *ibid.*, p.39 (destinul sufletelor după moarte).

Există o relație strânsă între un om și locul originii sale „spirituale". În general vorbind, fiecare om descinde din același Wondjina și aceeași apă ca și tatăl său. Prin urmare, întotdeauna există un anumit număr de indivizi cu aceeași origine spirituală. Ei sunt posesorii de drept ai regiunii unde se găsesc apa și respectiva imagine a lui Wondjina. Individul cel mai în vârstă e considerat încarnarea propriu-zisă a lui Wondjina. Vorbind despre Wondjina al său, bătrânul folosește persoana întâia: „Când am venit, în Vremea Visului, și mi-am lăsat amprenta pe stâncă..." Lui îi revine obligația să repicteze periodic, înainte de sezonul ploilor, imaginea lui Wondjina pe peretele de stâncă. El spune: „Mă duc acum să mă împrospătez și revigorez; mă voi picta din nou, încât să poată veni ploaia." El folosește ocru roșu, alb și galben și mangal. După ce a terminat de repictat, el ia apă în gură și o suflă peste imaginea de pe stâncă. În felul acesta, spun Unambal-așii, Wondjina a adus ploaia în Vremea Visului.

Lângă Wondjina antropomorf sunt imagini care reprezintă plante și animale. În fapt, totemurile de plante și animale derivă din aceeași sursă „spirituală" ca și omul. Aborigenii trăiesc așadar într-o relație organică cu întreaga natură. Când omenirea va muri, Wondjina vor muri și ei, și ca urmare animalele nu se vor mai înmulți, ploaia nu va mai cădea și vegetația se va usca. Pe scurt, „lumea" va regresa în „haosul" de dinaintea creației.

Asemeni multor alte triburi australiene, Unambal nu doar că sunt divizați în două grupuri exogame, dar ei aplică sistemul acesta „dualist“ întregii lumi, celei spirituale ca și celei naturale. Încă din timpurile primordiale, Ungud, Wondjina-șii, oamenii, animalele și plantele au aparținut unuia sau altuia din cele două grupuri. Ele sunt numite după pasărea Kuranguli, asemănătoare unui cocor, și curcanul sălbatic Banar. Aceste păsări mitice sunt doi Eroi Culturali care, după ce au luat formă omenească, au înființat toate regulile și instituțiile.

Tot ce au făcut ei în timpurile mitice, Unambal trebuie să reitereze iar și iar. Mitul Eroilor Culturali este comparabil cu al lui Wallanganda și Ungud. Se spune că ei vin din cer, că sunt auto-creați, că ei sunt cei doi șerpi Ungud. Mai mult, primii Wondjina nu au fost altceva decât forme de Eroi Culturali. Din ei au descins primii oameni; ei au creat primele suflete Ungud. Kuranguli e mai frumos și mai inteligent decât Banar, care e mai degrabă stupid. Din acest motiv, cei doi intră deseori în conflict[39] – temă mitologică cu o largă răspândire.

Prin riturile de inițiere, mai ales cele de circumcizie și subincizie*, adolescentul e introdus treptat în tradiția mitică. La fel ca peste tot în Australia, bărbații se cufundă mai adânc în lumea miturilor pe măsură ce

[39] *Ibid.*, p.20.

* Unele triburi din Australia practică subincizia, care expune o parte din uretră și determină scurgerea spermei la baza penisului - n.t.

îmbătrânesc. Vraciul [*medicine-man*] este principalul factor în reînnoirea comunicației cu timpurile primordiale. Rolul său în viața spirituală a tribului e considerabil. La vraci, creativitatea din Vremea Visului se păstrează vie. Când se găsește în *extasis*, el e capabil să-și trimită sufletul la Ungud. Vom afla mai multe despre puterile sale când vom discuta problema vracilor australieni (capitolul 4).

Unambal și Ungarinyin

La fel ca în cazul tuturor celorlalte triburi australiene, putem discerne în tradițiile Unambal-așilor câteva elemente comune de bază, ce pot fi considerate pan-australiene, dăinuind alături de concepte și credințe mai specifice. Este suficient să examinăm tradițiile tribului învecinat Ungarinyin pentru a vedea cum variază concepțiile religioase de la un trib la altul. În esență, Unambal și Ungarinyin aparțin aceluiași model religios. Dar se pare că unele credințe au fost fie pierdute, fie radical modificate de Ungarinyin; sau asemenea variante de credințe pot fi interpretate ca inovații introduse de Unambal într-un model mai vechi comun ambelor triburi.

Ca și Unambal și alte grupuri australiene, Ungarinyin cred într-un timp mitic primordial (*lálan*), când a avut loc Creația.[40] Ungarinyin îi cunosc de asemenea

[40] Helmut Perri, *Sterbende Welt in Nordwest-Australien* (Braunschweig, 1954), pp. 98 ff.

pe Ungud (Șarpele Curcubeu) și pe Wálangala antropomorfi și celești; dar structura și funcțiile acestor personaje sunt diferite. Wálangala nu e un creator. Ungarinyin cred că Creația este lucrarea lui Ungud și Wondjina. Ungud a trimis apa dulce din cer și a creat primul cuplu ancestral în ape. Wálangala poate fi considerat atât un zeu celest cât și un Erou Cultural. El a fondat toate instituțiile sociale și culturale – în particular ritualurile de inițiere. Neofitul învață miturile lui Wálangala în cea mai secretă fază a ceremoniei. Wálangala este acum în cer, de unde trimite spiritele-copii și veghează ca regulile prescrise de el în timpul *lálan* să fie respectate. În caz contrar, Wálangala va trimite o inundație.

Pe scurt, Ungud este creatorul vieții în întreaga natură, iar Wálangala este autorul componentei spirituale a omului. Dar nu se poate spune că Wálangala este un Zeu Ceresc antropomorf, iar Ungud, o divinitate primară teriomorfă.

Ungud s-a ridicat și el la cer la sfârșitul timpului primordial. Iar unele mituri afirmă că Wálangala a fost antropomorf pe pământ, dar a devenit șarpe în cer. Cum a remarcat Helmut Petri[41], aborigenii nu percep asta ca pe o contradicție. Mulți Wondjina adoptă un aspect de șarpe la sfârșitul Creației, fără să-și piardă calitățile antropomorfe.[42]

---

41 *Ibid.*, p.116.

42 Avem aici una din expresiile cele mai arhaice ale șarpelui ca simbol al virtualității.

Multe lucruri rămân obscure în ce-l privește pe Wálangala. El poate fi în mod cert comparat cu Ființele Supreme celeste („Părinții Universali“) ale triburilor din sud-est; dar nu-i sunt adresate rugăciuni (ca în cazul lui Mungan-ngaua și Baiame) și nu se spune nimic despre omniștiința sau bunăvoința lui. Este posibil, după cum sugerează Petri[43], ca o divinitate creatoare originară să se fi scindat în două personaje divine, dar nu dispunem de datele necesare pentru a aborda această problemă.

În directă legătură cu Wálangala este un alt Erou Celest, Ngúnyari, care joacă un rol important în ceremoniile de inițiere. Se consideră că Ngúnyari a făurit bull-roarer-ele „cu sângele și coatele sale“ și și-a pus vocea în ele. El le-a pictat cu motive de fulgere – un alt fel de a spune că bull-roarer-ul *este* trăsnetul. Ngúnyari a stabilit toate injoncțiunile ce au de-a face cu bull-roarer-ele (trebuie ascunse în peșteri, departe de femei și copii, etc.).[44] După o serie de peregrinări în timpul cărora le-a dezvăluit aborigenilor misterele bull-roarer-ului, el s-a ridicat la cer pe o scară. Umbra lui poate fi acum văzută alături de Wálangala, pe Calea Lactee.[45]

Bătrânii își mai aduc încă aminte de Ngúnyari, dar bull-roarer-ul și cultul său sunt deja de domeniul trecu-

---

[43] Petri, *Sterbende Welt*, p. 116.

[44] *Ibid.*, pp.119 ff.

[45] *Ibid.*, p. 118. A. Capell a găsit mitul lui Ngúnyari și printre Unambal și Gwiimi, dar fără povestea peregrinărilor sale în apus; cf. „Mythology in Northern Kimberley, North West Australia“, *Oceania*, IX (1939), 382-402; vezi p. 396.

 tului. Ele au fost înlocuite de un alt tip de bull-roarer, similar ca formă cu *tjurunga* din centrul Australiei. Aceste bull-roarer „aparțin" unui nou cult, Kurangara, despre care vom spune mai multe mai târziu (pp. 172 ff.).[46]

Mai sunt și alți Eroi Culturali: Bánar și Kuránguli, cunoscuți și de Unambal; Wódoi și Djúngun, două mici păsări de noapte care, după ce și-au dus la îndeplinire lucrările din timpul primordial, s-au ridicat la cer și au devenit cele două stele Alpha și Beta Gemini;[47] numeroși Strămoși mitici; în sfârșit, Kálura, care este asociat cu ploaia și cu spiritele-copii și poate fi considerat ultima figură importantă din tradiția mitică a tribului.[48]

Vedem, așadar, cum tradițiile a două triburi învecinate pot să difere. Vedem de asemenea cum un cult poate să dispară aproape sub ochii noștri, fiind înlocuit cu unul mai dramatic și mai agresiv (Kurangara); procesul acesta trebuie avut în vedere când analizăm diferitele straturi ale religiilor australiene. Dar pentru moment o altă trăsătură ne solicită atenția – trăsătură care, deși caracteristică pentru Unambal și Ungarinyin,

---

[46] Petri crede că printre Ungarinyin, Ngúnyari și bull-roarer-ele sunt de origine recentă. Ele au fost introduse din Est. Dar e imposibil să știm ce tip de obiecte de cult au fost anterior în uz și înlocuite de Ngúnyari și bull-roarer-ele lui. Aborigenii susțin, firește, că Ngúnyari și bull-roarer-ele au fost cu ei „dintru început". (Petri, *Sterbende Welt*, p. 128).

[47] La fel ca Bánar și Kuránguli, acești doi eroi sunt diferiți și antagoniști: unul face totul în mod corect, celălalt e stupid și ineficient. Cei doi s-au luptat între ei și Wódoi l-a ucis pe Djúngun, din al cărui sânge provine ocrul.

[48] Petri, *Sterbende Welt*, pp. 132 ff., 139 ff.

nu se limitează la aceștia. Am remarcat că structura și funcția lui Wálangala se repetă în Ngúnyari și alți Eroi Culturali. Toți se consideră că au fondat cultura tribală și, mai ales, că au revelat riturile de inițiere. Avem impresia că *un model paradigmatic specific este repetat iar și iar, ca și cum un anumit tip de figură mitologică și o anumită funcție religioasă trebuie continuu reactualizate, făcute prezente, active și eficiente.* Același fenomen se întâlnește și la alte culturi primitive.

Legat de procesul acesta de reproducere a tipului și funcției unei Ființe Supranaturale într-o serie de personaje succesive, remarcăm un proces contrar de *reintegrare a unei multitudini de persoane mitice într-o singură figură divină.* Ungarinyin-ii cred că la sfârșitul Vremii Visului, Wondjina au intrat în pământ și au devenit Ungud. Astfel că Ungud, șarpele, e conceput deopotrivă ca o unitate și ca totalitatea unui număr indefinit de Wondjina.[49] Dintr-un anumit punct de vedere se poate vorbi despre procesiunea sau emanația unui principiu divin, urmată de reintegrarea acestor multiple ipostaze. Chiar dacă procesul acesta va fi fost rezultatul amestecului a două sau mai multe culte, inițial fără legătură între ele, rămâne un fapt că aborigenii au fost capabili să abordeze cu succes o asemenea teorie paradoxală. Concepția despre Ungud ca fiind simultan o unitate și totalitatea a nenu-

---

[49] *Ibid.*, p. 147. Cf.și T. Hernández, „Myths and Symbols of the Drysdale River Aborigens“, *Oceania*, XXXII (1961-62), 113-27, pentru concepții similare despre Ungur și Wondjina (Galoru) la o populație din partea de nord a Kimberley.

mărați indivizi separați nu este excepțională la australieni. Am observat deja că Aranda-șii indică prezența corpului Strămoșului lor mitic în toate locurile pe unde a călătorit. Ei cred „în prezența simultană a strămoșului în fiecare din numeroasele locații unde s-a manifestat cândva plenitudinea puterilor sale supranaturale.“[50]

Wondjina și șarpele curcubeu

Majoritatea credințelor despre Unambal și Ungarinyin se găsesc de asemenea, cu inevitabilele variațiuni, la celelalte triburi din partea nordică a Kimberley și Teritoriul Arnhem. Picturile din peșterile și adăposturile stâncoase din nordul Kimberley[51] înfățișează mitologia

[50] Strehlow, *Aranda Traditions*, p. 29.

[51] Pe 26 și 27 martie 1838, locotenentul George Grey a descoperit două peșteri conținând picturi (cf. descrierea și schițe colorate în *Journals of Two Explorations of Discoveries* (London, 1841), I, 201-4, 213-15). Multe alte peșteri cu picturi similare pe stâncă au fost explorate, descrise și fotografiate de E.S. Brockman (1901), H. Bassedow (1916) și W.R. Easton (1921). În 1928, Elkin a vizitat trei grupuri de peșteri și adăposturi din stâncă având picturi ale Ungarinyin și a prezentat pentru prima oară în mod coerent relațiile dintre viața religioasă, economică și socială a tribului; cf. A.P. Elkin, „Rock Paintings of North-West Australia“, *Oceania*, I (decembrie 1930), 257-79; *idem*, *Studies in Australian Totemism* („Oceania Monographs“, Nr.2 [Sydney, 1933]), pp. 67-73. Peșterile lui Grey au fost regăsite în iunie 1947 de H. Coate; cf. A.P. Elkin, „Grey's Northern Kimberley Cave-Paintings Re-found“, *Oceania*, XIX (septembrie, 1948), 1-15. Coate a fost în măsură să adune de la băștinași unele informații privitoare la aceste două peșteri. Prima pare să fie în legătură cu relațiile sexuale și cu Wondjina. (Elkin, „Grey's Northern Kimberley Cave-Paintings Re-found“, p.9); a doua, descoperită de Grey pe 27 martie, aparține unei alte tradiții mitologice, anume cea a lui Galaru, Șarpele Curcubeu (*ibid.*, pp. 10-11) Pentru un studiu comparativ, cf. E.A.Worms, „Contemporary and Pre-

tribului și servesc în același timp ca mijloace de restabilire a contactului cu Vremea Visului. Fiecare galerie include reprezentări a diverse specii de animale și cel puțin o Ființă antropomorfă, Wondjina. Wondjina-șii sunt asociați cu cerul, ploaia, Șarpele Curcubeu, spiritele-copii și cu fertilitatea. Capell îi descrie ca „ființe supraumane (masculine sau feminine) ale căror locuințe sunt în peșteri", care „posedă puteri dătătoare de viață asociate cu apele" și sunt în legătură cu Șarpele Curcubeu, considerat de Capell ca reprezentând o creație religioasă mai târzie.[52]

Dar continuitatea structurală a tuturor acestor figuri mitologice este demonstrată și de etimologiile numelor lor. E.A.Worms a demonstrat că termenii *wondjina*, *ungur* și *ungud* provin din rădăcina australiană și tasmaniană larg răspândită *wan-*, *wun-*, *win-*, „apă". Wondjina în-

historic Rock Paintings in Central and Northern Kimberley", *Anthropos*, L (1955), 546-66; A.P. Elkin, „The Origin and Interpretation of Petroglyphs in South-East Australia", *Oceania*, XX (1949-50), 119-57; A.P. Elkin și C.H. și R.M. Berndt, *Art in Arnhem Land* (Melbourne, 1950); Agnes Schulz, „North-West Australian Rock-Paintings", *Memoirs of the National Museum of Victoria*, Nr. 20 (Melbourne, 1950), pp. 7-57; Charles P. Mountford, *Art, Myth and Symbolism*, în *Records of the American-Australian Scientific Expedition to Arnhem Land* (citată de aici înainte ca „Records"), Vol. I (Melbourne, 1956), cf. R.M. Berndt, „The Mountford Volume on Aboriginal Art", *Mankind*, V (octombrie 1958), 249-61; A.P. Elkin, „Art and Meaning: A Review Article", *Oceania*, XXXIII (septembrie 1961), 54-58; F.D. McCarthy, *The Cave Paintings of Groote Eylandt and Chasm Island*, în Mountford, *Records*, II (Melbourne, 1960), 297-414; Cf. și W. Arndt, „The Interpretation of the Delemere Lightning Paintings and Rock Engravings", *Oceania*, XXXII (martie 1962), 163-77.

[52] A. Capell, „Mythology in Northern Kimberley", pp. 389 ff., 403.

seamnă literal „aproape de apă“, iar Ungur și Ungud, „aparținând apei.“[53]

A.P. Elkin a observat că, la Ungarinyin, numele Ungud se referă la timpul mitic și la Șarpele Curcubeu; dar el este de asemenea echivalent cu Wondjina.[54] „Picturile Wondjina sunt prin urmare eficiente fiindcă sunt Ungud, fiindcă au fost instituite de Ungud, sau pe timpul lui Ungud.“[55] Potrivit lui Petri[56], Ungarinyin au trei nume sau concepte pentru personajele din timpurile primare: Ungur, Ungud și Wondjina. Aborigenii consideră că Ungur și Ungud sunt similari cu Wondjina; dar ei sunt „mai excepționali“ decât Wondjina. Este probabil ca Ungur să se refere la timpul primordial când Ungud, Șarpele Curcubeu, a săvârșit Creația. Wondjina sunt Eroii și legiuitorii[57] care s-au născut din Ungud și continuă Creația în locațiile lui Ungud.

---

[53] Worms, „Contemporary and Prehistoric Rock Paintings“, pp. 549-50.

[54] Elkin, „Rock Paintings of North-West Australia“, pp. 262; 269, n.8.

[55] *Ibid.*, p. 276.

[56] Petri, *Sterbende Welt*, pp. 102-3.

[57] S-a remarcat că figurile Wondjina-șilor dau impresia unui craniu fără maxilare (cf. Adam, „Anthromorphe und Darstellungen“, p. 22, n. 44). Imaginea pictată poate să semene cu un cadavru, altfel spus, trupul unui Erou care în momentul morții s-a transformat într-o pictură, în timp ce spiritul său a descins într-un eleșteu Ungud din apropiere, gata să acționeze când imaginea lui este repictată (cf. Elkin, „Grey's Northern Kimberley Cave-Paintings Re-found“, p.12). Peșterile sunt adesea locul unde se depun oasele celor înrudiți spiritual cu eleșteul din apropiere (Rlkin, „Rock-Paintings of North-West Australia“, p. 278).

Ungud este invizibil pentru toate ființele omenești, cu excepția vraciului. *Bán-man* („tămăduitorul Ungud") nu numai că-l poate vedea pe Ungud, ci îi și vorbește. Ungud îi conferă vraciului puterile sale magice, simbolizate de *kimba*, sau cristalele de cuarț. Despre acestea din urmă se crede că sunt de origine celestă. Într-adevăr, Ungud, stăpânul și protectorul apelor, fiind Șarpele Curcubeu, se extinde și la cer. Dintr-un anumit punct de vedere, se poate spune că Ungud reprezintă expresia mitologică a efortului de unire a contrariilor, de articulare a polarităților într-o singură unitate paradoxală.

Să mai adăugăm că Șarpele Curcubeu[58] este o figură mitologică importantă în multe părți ale Australiei și aproape peste tot se consideră că el le transmite vracilor puterile magice sub forma unor cristale. Se pare așadar că *Creația, ploaia, fertilitatea și puterile supranaturale ale vracilor provin din una și aceeași sursă: o Ființă Supremă primordială cu o structură cosmică;* căci Ungud aparține în același timp apelor subterane, pământului și cerului. Șarpele Curcubeu apare *ab origine*, la începu-

[58] A.R. Radcliffe-Brown, „The Rainbow-Serpent Myth of Australia", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LVI (1926), 19-26; *idem*, „The Rainbow-Serpent Myth in South-East Australia", *Oceania*, I (1930), 342-47; Ursula McConnel, „The Rainbow-Serpent in North Queensland", *Oceania*, I (1930), 347-49; Elkin, „The Rainbow-Serpent Myth in North-West Australia", *Oceania*, I (1930), 349-52; Ralph Piddington, „The Water Serpent in Karadjeri Myrhology", *Oceania*, I (1930), 352-54. Cf. și John Loewenstein, „Rainbow and Serpent", *Anthropos*, LVI (1961), 31-40.

turile lumii. Wondjina au completat Creația; dar puterile lor derivă din Șarpele Curcubeu, la fel ca și puterile vraciului. Avem aici o figură primordială exemplară. Șarpele Curcubeu poate fi comparat cu mesopotamiana Tiamat și alte Ființe ofidiene din cosmogoniile orientale. Dar o astfel de comparație e doar parțial valabilă, fiindcă Ungud, Șarpele Curcubeu, nu a fost niciodată învins și înlocuit de o divinitate mai tânără, așa cum Tiamat a fost învinsă de Marduk. Pentru Ungarinyin există o continuitate perfectă între Ungud, Wondjina și indivizii care, până în zilele noastre, mențin lumea în viață. Mai mult, vraciul continuă să mențină relații personale directe cu Șarpele Curcubeu.

Reiterarea creativității din Vremea Visului

Actualitatea religioasă a lui Ungud și Wondjina este demonstrată îndeosebi de puterile lor ca sursă a ploii și fertilității. În partea nordică a ținutului Kimberley, dacă o pictură pe stâncă e atinsă de un bărbat din acel clan totemic, ploaia va cădea și spirite-copii vor fi disponibile pentru încarnare.

Tot astfel, repictarea imaginilor animale și vegetale se zice că duce la înmulțirea respectivelor specii. „Într-un loc din nordul Kimberley, omul care găsește un spirit-copil trebuie să meargă la galerie și să atingă pictura șarpelui-curcubeu, sau chiar să picteze o repre-

zentare a spiritului-copil, astfel încât cel dintâi va fi în măsură să mențină stocul."[59]

Spiritele-copii sunt pre-existente; cât timp sunt nenăscute, ele sălășluiesc în locuri bine-definite. „În cea mai mare parte, spiritele pre-existente au luat ființă în demult apusa Vreme a Visului, ca rezultat al activității unui Erou; conform unor credințe, însă, ele sunt făcute din timp în timp, sau aduse la viață de un erou creator a cărui activitate nu s-a limitat la trecut, ci este permanentă."[60] La Ungarinyin, Petri a întâlnit doar credința că spiritul-copil este găsit de tată într-un vis; coabitarea este considerată a fi doar o plăcere.[61] Concepții similare sunt atestate la multe triburi învecinate cu Ungarinyin.[62] Și, cum bine se știe, în toată Australia centrală procreația nu este direct asociată cu relațiile sexuale.[63]

„Înmulțirea" speciilor animale și vegetale prin repictarea figurilor pe stâncă nu este un act magic, ci unul religios.[64] Oamenii ***își reactivează contactul cu sursa vieții.*** Astfel încât creativitatea din Vremea Visului este

---

59 Elkin, *The Australian Aborigenes*, p. 201; cf. *Oceania*, I, 262.

60 Elkin, *The Australian Aborigenes*, p. 198

61 Petri, *Sterbende Welt*, p. 163.

62 *Ibid.*, p. 170.

63 Cf. M.F. Ashley-Montagu, *Cominf into Being among the Australian Aborigenes* (New York, 1938). Vezi acum T.G.H. Strehlow, „La Gémellité de l'âme humaine", *La Tour Saint-Jacques*, Nr. 11-12 (Paris, 1957), pp. 14-23; *idem*, „Personal Monototemism", pp. 730 ff.

64 Petri, *Sterbende Welt*, pp. 197 ff., 215-16; Elkin, *The Australian Aborigenes*, pp.199 ff.

reiterată pe pământ. Același principiu informează „ceremoniile de înmulțire“ (*intichiuma* sau, pentru a folosi termenul Aranda mai general, *mbanbiuma*) ale aborigenilor din centrul Australiei, atât de minuțios descrise de Spencer și Gillen. Ceremoniile sunt săvârșite în locuri asociate cu istoria mitică a tribului, adică acolo unde Eroii totemici au săvârșit ritualurile pentru prima oară. Fiecare actor reprezintă un Strămoș mitic; în fapt, el îl reîncarnează pe acel Strămoș. Fiecare ceremonie durează doar câteva minute și, în timp ce este săvârșită, audiența psalmodiază un cântec ce narează episodul mitic în curs de prezentare. La sfârșitul fiecărui ritual, bătrânii le explică tinerilor nou inițiați semnificația acestuia și a ornamentelor și simbolurilor.[65] Cum spune Strehlow, corul bătrânilor „cântă acele versuri din cântecul tradițional care comemorează scena originală din viața strămoșului care a fost dramatizată în ceremonia la care au asistat.“[66]

La Karadjeri, consemnează Piddington, ceremoniile de înmulțire au loc în anumite centre fondate în timpul *bugari* („vis“), unde spiritele speciilor au fost lăsate din abundență. Oficianții intonează uneori un cântec asociat cu originile mitice ale comunității.[67]

---

[65] Spencer and Gillen, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, pp. 318 ff.

[66] Strehlow, *Aranda Traditions*, pp. 56-57.

[67] Ralph Piddington, „Totemic System of the Karadjeri Tribe“, *Oceania*, II, nr. 4 (1932), 377-78.

Astfel înmulţirea unei specii naturale este cauzată de o reactivare a contactului cu Eroii din Vremea Visului, şi *o asemenea reactivare poate fi determinată de împrospătarea picturilor pe stâncă (Wondjina), de repunerea în scenă a actului creator originar*, sau *de psalmodierea mitului* în care este narat acest episod.

CAPITOLUL 3

RITURI DE INIȚIERE ȘI CULTE SECRETE

Rituri de pubertate

În ultimă instanță, toate activitățile religioase australiene pot fi considerate ca tot atâtea mijloace diferite, dar omoloage, de restabilire a contactului cu Ființele Supranaturale și de imersare în timpul sacru al „Visării". Orice act religios – un ritual, recitarea unui mit, un cânt secret, confecționarea unui instrument sacru și așa mai departe – este doar *repetarea* unui eveniment care a avut loc la începuturile timpului, pe scurt, imitarea unor modele revelate tribului de Ființe Supranaturale. Pe de altă parte, fiecare individ este în esență o ființă „spirituală". Sinele său cel mai secret este parte din acea lume sacră cu care ei încearcă periodic să reintre în contact. Dar el nu-și cunoaște identitatea reală: aceasta trebuie să-i fie revelată prin riturile de inițiere. Se poate deci spune că inițierea îl restabilește pe tânărul australian în modul său spiritual, originar, de a fi. După cum spune W. Lloyd Warner în privința fiecărui bărbat Murngin, „personalitatea de dinaintea nașterii este pur spiri-

tuală; ea devine complet profană sau nespirituală în stadiile timpurii ale vieții, când este clasat social împreună cu femeile; treptat, ea devine tot mai ritualizată și sacră pe măsură ce individul îmbătrânește și se apropie de moarte, iar odată cu moartea devine din nou pe de-a-ntregul spirituală și sacră."[1]

Ceremoniile de inițiere australiene realizează o introducere graduală a novicelui în lumea sacră.[2] Aceasta înseamnă, în primul rând, că el va fi separat de lumea profană a copilăriei, unde a fost în grija și sub îndrumarea mamei sale; și în al doilea rând, îi va fi destăinuită o istorie sacră care-l va ajuta finalmente să-și înțeleagă propria identitate spirituală.

Cu ceva timp înainte a fost pregătit un „teren sacru" unde bărbații vor săvârși ritualurile lor secrete. Terenul sacru este amenajat diferit potrivit tradițiilor fiecărui trib, dar întotdeauna în legătură cu evenimentele mitice ce urmează a fi treptat repuse în scenă prin dansuri, cântece și pantomime. În unele cazuri terenul sacru re-

---

[1] W. Lloyd Warner, *A Black Civilization: A Study of an Australian Tribe* (publicată inițial în 1937; ed.rev. 1958; republicat, New York: Harper Torchbooks, 1964), pp. 5-6.

[2] Despre ceremoniile de maturizare și alte tipuri de inițiere, vezi Elaide, *Birth and Rebirth.* Pentru bibliografii mai recente, vezi C. Bleeker (ed.). *Initiation* (Leiden, 1965). Pentru interpretări recente ale riturilor de pubertate, cf. M.Whiting, R. Kluckhohn și A. Anthony, „The Functions of Male Initiation Ceremonies at Puberty", în E.E. Maccoby, Theodore Newcomb, and C. Hartley (editori), *Readings in Social Psychology* (New York, 1958), pp. 359-70; Edward Norbeck, D. Walker, and M. Cohen, „The Interpretation of Data: Puberty Rites", *American Anthropologist,* LXIV (1962), 463-85.

prezintă o imagine a lumii așa cum a fost creată la început, când lumea a fost sanctificată de prezența Ființelor Supranaturale. Astfel, potrivit lui R.H. Mathews, Kamilaroi obișnuiau să pregătească două incinte circulare. Cea mai mare, cu un diametru de aproximativ șaptezeci de picioare, avea în centru un stâlp înalt de trei yarzi „cu un mănunchi de pene de emu în vârf." În cercul mai mic, doi copaci tineri erau fixați în sol cu rădăcinile în aer. Cele două cercuri erau unite printr-o cărare. „De ambele părți ale cărării sunt un număr de figuri desenate pe pământ sau modelate din lut. Cea mai mare, înaltă de cincisprezece picioare, reprezintă Ființa Supremă, pe Baiami. Un cuplu îi reprezintă pe Strămoșii mitici, iar un grup de douăsprezece figuri umane îi înfățișează pe tinerii bărbați care l-au însoțit pe Baiami în prima lui tabără. Alte figuri reprezintă animale și cuiburi."[3] Novicilor nu li se permite să privească aceste imagini, care vor fi distruse la sfârșitul ceremoniei.

Potrivit lui Mathews, „terenul *bora* reprezintă prima tabără a lui Baiame, oamenii care au fost cu el acolo și darurile pe care le-au primit de la el".[4] Altfel spus, par-

---

[3] Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 5, rezumând R.H. Mathews, „The Bora od Initiation Ceremonies of the Kamilaroi Tribe", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XXIV (1895), 411-27, în sp. 414 ff. Reprezentarea plastică a Ființei Supreme e mai degrabă excepțională; ea poate fi găsită numai la Yuin și Wiradjuri-Kamilaroi. Despre această problemă, vezi W. Koppers, „Zur Frage der bildnerischen Darstellung des Hochgottes", *Ethnologica*, N.F., II (Cologne, 1960), 1-11, în sp. 2 ff.

[4] Mathews, „The Bora od Initiation Ceremonies", p. 418. Cf. descrierea poienii din „țara bărbaților" unde au loc ceremoniile de circumcizie la tribul Walbiri, în M.G. Meggitt, *Desert People: A Study of the*

ticipanții la ceremonie retrăiesc epoca mitică în care inițierea (*bora*) a avut loc pentru prima oară. Ei reintegrează timpul sacru când Baiame a fost prezent pe pământ și a fondat misterele care sunt interpretate acum. Pe scurt, e o reactualizare a prezenței și lucrărilor creative ale lui Baiame și deci o regenerare a lumii, căci lumea e reînnoită prin reproducerea modelului ei exemplar, prima tabără a lui Baiame.[5]

Cum vom vedea, aceasta e adevărat pentru toate ceremoniile de inițiere australiene. Nenumărate pantomime rituale, cu cântecele lor, sunt prezentate pe aceste terenuri sacre, departe de tabăra principală. Foarte puține dintre ele sunt inteligibile pentru novici. Dar reactualizarea aceasta a celor mai importante episoade din istoria sacră a tribului reînnoiește contactul cu lumea sacră. Ceremoniile de inițiere sunt la fel de importante pentru viața spirituală a comunității pe cât sunt pentru metamorfoza mistică a novicilor.

Despărțirea de mamă decurge mai mult sau mai puțin dramatic. Ritualul cel mai puțin dramatic se întâlnește la Kurnai unde, în fapt, toată ceremonia de inițiere e destul de simplă. „Mamele stau în spatele novicilor; bărbații înaintează într-un singur șir între cele două grupuri și le despart. Instructorii îi ridică în sus pe novici de câteva ori, iar ei își întind cât mai mult bra-

---

Walbiri Aborigenes of Central Australia (Sydney: Angus and Robertson, 1962), pp. 385 ff. (republicat, Chicago și Toronto, 1965).

[5] Eliade, *Birth and Rebirth*, p.6.

țele spre cer... După aceea sunt duși în incinta sacră unde se întind pe spate cu brațele încrucișate pe piept și sunt acoperiți cu rogojini. De aici încolo ei nu mai văd și nu mai aud nimic. După un cântec monoton, adorm; mai târziu, femeile se retrag."[6] Dar la alte triburi, mai ales cele din centrul și nordul continentului, femeile nu doar că plâng și se lamentează, dar încearcă să se opună, cel puțin simbolic; în unele locuri ele folosesc chiar sulițe împotriva bărbaților care vin să-i ia pe băieți.[7]

Vârsta la care băieții încep inițierea variază de la șase sau opt ani, la doisprezece sau chiar paisprezece. Durata ceremoniilor diferă de asemenea, de la câteva luni la doi sau trei ani. Dar deosebirile cele mai importante sunt în tipul de operații corporale la care sunt supuși novicii. Indiferent de toate aceste variații, ceremoniile australiene de maturizare urmează un model. În general vorbind, fiecare serie de inițieri de pubertate include următoarele elemente: (*a*) segregarea novicilor într-o tabără izolată specială sau în deșert; (*b*) instrucțiunile primite de la tutorii lor; (*c*) anumite operațiuni corporale; (*d*) dezvăluirea obiectelor rituale și

[6] *Ibid.*, p. 7, rezumând Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, pp. 625 ff. Cf.și Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 7-9 pentru alte câteva exemple de inițiere la triburile din sud-estul Australiei.

[7] Elkin, *The Australian Aborigenes*, p.179. „Toate rudele de sex feminin înșfacă sulițe și lansatoare de sulițe și se prefac că se luptă cu bărbații ca să-i împiedice să-i ia pe băieți" (Warner, *A Black Civilization*, p. 251).

acceptarea novicilor la anumite ceremonii secrete; (*e*) purificarea finală, adică îndepărtarea tuturor urmelor lumii sacre și revenirea ceremonială la viața obișnuită.[8]

Cum vom vedea de îndată, majoritatea ritualurilor și comportamentelor inițiatice sunt pătrunse de simbolismul morții și al învierii (sau al morții și renașterii). În fapt, novicele moare pentru lumea profană a copilăriei și inocenței iresponsabile, lumea ignoranței, și se pregătește pentru renașterea ca ființă spirituală.[9] Mamele și celelalte persoane de sex feminin, precum și toți inițiații înțeleg moartea aceasta rituală literal. Mamele sunt convinse că băieții lor vor fi uciși sau înghițiți de Ființe Supranaturale misterioase și ostile. Dar ele știu de asemenea că băieții vor reveni la viață, deși nu la fel cum au fost înaintea inițierii: copiii *lor*. Din acest

---

[8] Cf. Eliade, *Birth and Rebirth*, p.4; Elkin, *The Australian Aborigenes*, pp. 179-84; R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, pp. 136-47. Bibliografia esențială despre inițierea australiană este citată în Eliade, *op. cit.*, pp. 138-44. Vezi mai ales F. Speiser, „Über Initiationen in Australien und Newguinea“, *Verbandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel* (1929), pp. 56-258; R. Piddington, „Karadjeri Initiation“, *Oceania*, III (1932-33), 46-87; Norman B. Tindale, „Initiation among the Pitjandara Natives of the Mann and Tomkinson Ranges in South Australia“, *Oceania*, VI (1935), 199-224; E.A. Worms, „Initiationsfeiern einiger Küsten- und Binnenlandsrämme in Nord-Westaustralien“, *Annali Lateranensi*, II (1938), 147-74; Warner, *A Black Civilization*, pp. 114 ff.; Meggitt, *Desert People*, pp. 281-316.

[9] „Surorile mamei și ale tatălui reprezintă împreună lumea seculară pe care neofitul o părăsește, în timp ce frații mamei și ai tatălui simbolizează viața secretă în care e pe cale să intre.“ (Meggitt, *Desert People*, p.293).

motiv ele îi jelesc pe novici ca pe morți.[10] În ce-i privește pe inițiați, probele la care sunt supuși și conduita din timpul perioadei de izolare scot necontenit în evidență moartea lor rituală. De exemplu, ei pot fi acoperiți cu crengi sau rogojini și nu li se permite să folosească cuvinte, numai sunete și semne.

Novicele „este uneori cărat ca și cum ar fi neputincios. La unele triburi el este întins în spațiul unghiular format de două rânduri de bărbați care țin sulițele încrucișate; el trebuie să stea acolo ca și cum ar fi fost ucis de sulițe, în timp ce șirurile de bărbați se deplasează și femeile plâng."[11]

Chiar și cea mai simplă operație rituală – scoaterea unui incisiv – simbolizează moartea novicelui de mâinile Ființei Supranaturale. În timpul operației, bull-roarer-ul sună, indicând prezența Ființei Supranaturale. La tribul Wiradjuri, novicilor li se spune că Daramulun vine să-i ardă. Dar după extracția dintelui, instructorii arată spre bull-roarer și spun: „Acesta este Daramulun!" Novicilor li se permite să atingă și să rotească bull-roarer-ul și li se povestește mitul despre originea inițierii (Daramulun se laudă că în timpul inițierii îi ucide pe băieți, îi taie în bucăți, îi arde, după care îi readuce la viață, „ființe noi, dar cărora le lipsește câte un dinte".[12])

---

[10] Cf. Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 8-9.

[11] Elkin, *The Australian Aborigenes*, pp. 180-81.

[12] Mathews, rezumat în Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 13. Despre extracția dintelui, cf. și R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, pp. 140-41.

Moartea simbolică

Circumcizia, probabil cel mai important rit de inițiere australian, este ritualul de ucidere prin excelență.[13] Executanții operației întrupează sau reprezintă Ființe Supranaturale mai degrabă demonice. La unele triburi, bull-roarer-ele sunt rotite înaintea operației și le sunt arătate novicilor imediat după aceea.[14] Semnificația este evidentă: circumcizia este efectuată de un reprezentant al Ființelor Supranaturale, a cărui „voce" se aude în sunetul bull-roarer-ului. Dar novicele e instruit și în ce privește sursa reală a „vocii" Ființei Supranaturale. În alte cazuri, uciderea inițiatului e prezentată ca înghițirea de o Ființă monstruoasă, de obicei un Șarpe. Dar

[13] „Walbiri identifică explicit circumcizia cu uciderea rituală" (Meggitt, *Desert People*, p. 294). Nu intenționăm să discutăm aici semnificațiile și funcțiile circumciziei la primitivi în general. „Originile" psihologice ale circumciziei sunt irelevante pentru istoricul religiilor; el este interesat exclusiv de valorile și semnificațiile religioase atribuite acestei operații în diferite culturi și în diverse epoci. Despre circumcizie ca probă inițiatică, vezi Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 21 ff., 141 ff. Cf. și Ad. E. Jensen, *Bescheidung und Reifezeremonien bei Natürvolken* (Stuttgart, 1933); F. Speiser, „Über die Beschneidung in der Südsee", *Acta Tropica*, I (1944), 9-29; F.R. Lehmann, „Bemerkungen zu einer neuen Begründung der Beschneidung", *Sociologus*, VII (1957), 57-74; R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, pp. 143 ff.

[14] Vezi unele exemple în Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 21-22, 141. Despre bull-roarer în Australia, cf. O. Zerries, *Das Schwirrholz. Untersuchung über die Verbreitung und Bedeutung des Schwirrens im Kult* (Stuttgart, 1942), pp. 84-125. Speiser consideră că bull-roarer-ul australian e de origine melaneziană; vezi „Kulturgeschichtliche Betrachtungen über die Initiationen in der Südsee", *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie*, XXII (1945-46), 28-61, în sp. 50 ff.

semnificația circumciziei se poate schimba când ceremonia de inițiere e integrată unui nou cult. Astfel, în vestul Teritoriului Arnhem, novicii sunt în prezent „identificați cu cei născuți, la începuturi, din Surorile Djanggawul. Despre un băiat căruia tocmai i s-a tăiat prepuțul se spune că a ieșit din Mama lui, aici însemnând Djanggawul."[15]

Alte operații mai puțin importante sunt depilarea corpului sau a părului facial, ritual întâlnit mai ales la triburile care nu practică circumcizia[16], și cicatrizarea, în care Elkin descifrează o semnificație „mortuară".[17] La un număr de triburi, inițiatul e supus unei a doua operații, subincizia, uneori după circumcizie. Intervalul dintre cele două operații variază, de la cinci sau șase săptămâni la Aranda, la doi sau trei ani la Karadjeri. Semnificația religioasă originară a subinciziei este oarecum neclară.[18] În unele cazuri, ideea bisexualității este accentuată la Pitta-Pitta și Boubia din partea central-nord-vestică a Queensland, care asimilează rana

[15] R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 145.

[16] Vezi, *inter alia, ibid.*, p. 142.

[17] Elkin, *The Australian Aborigenes*, pp. 173, 182.

[18] Vezi Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 25 ff., și bibliografiile citate la pp. 142 ff. Cf. în special H. Basedow, „Subincision and Kindred Rites of the Australian Aboriginal", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LVIII (1927), 123-56; Ashley-Montagu, *Coming into Being among the Australian Aborigenes*, pp. 302 ff.; Bruno Bettelheim, *Symbolic Wounds* (ed. I; Glencoe, III., 1954), pp. 173 ff.; J. Winthuis, *Das Zweigeschelchterwesen* (Leipzig, 1928), pp. 29 f.; H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos* (Berlin, 1955), pp. 313 ff.; R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, pp. 145-46.

subinciziei cu vulva.[19] Însă principalul scop al operației pare să fie obținerea de sânge proaspăt pentru utilizarea în ceremoniile religioase. Probabil că și în acest caz modelul originar a fost scurgerea menstruală. În fapt, prin imitarea „misterelor femeii" se pot atinge două obiective. La fel cum femeile se debarasează de „sângele stricat" prin menstruație, inițiatul poate expulza sângele mamei sale prin hemoragia cauzată de rana subinciziei.[20] În al doilea rând, rana furnizează din plin sângele necesar pentru ceremonii. Căci, aproape peste tot în Australia, la un anumit moment din timpul inițierii, este săvârșit un rit de sânge.

> El constă în a-l unge pe noul inițiat cu sânge din brațul bărbaților mai vârstnici; în alte locuri li se dă să bea din acest sânge. Bărbații mai în vârstă de asemenea se ung unul pe altul și beau sânge. Sângele acesta este sacru; el are un nume secret și este de regulă asociat cu gestul unui anumit erou mitic. El dă viață, putere și curaj și îi pregătește astfel pe candidați pentru revelațiile ce urmează a fi făcute. În același timp el îi unește cu vârstnicii din al căror sânge s-au împărtășit; în fapt, el face mai mult, îi unește cu eroii inițiatici, căci sângele prelevat în asemenea condiții este viața eroului, sau a strămo-

---

[19] W.E. Roth, *Ethnological Studeis among the North-West-Central Queensland Aborigenes* (Brisbane and London, 1897), p. 180. Cf. și alte exemple citate în Eliade, *Birth and Rebirth*, p.26.

[20] Ideea aceasta este curentă în Noua Guinee. A. Kuman a explicat lui John Nilles: „Aceasta se face pentru a elimina sângele stricat acumulat de când a stat în pântecele mamei, moștenirea sa de la femeie" (citat în Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 27.)

șului, iar consumarea lui îl transpune pe inițiat în lumea mitică. În timpul prelevării sângelui trebuie intonat un cântec special care-l modifică – îl consacră, am spune noi, și îi conferă eficiență sacramentală.[21]

Ronald și Catherine Berndt cred că ungerea novicelui cu sânge îi evidențiază încă odată moartea rituală. (*The World of the First Australians*, p.141). În unele cazuri, sângele este înlocuit cu ocru roșu.

Cele mai importante ritualuri de încheiere sunt ceremonia focului și spălarea. Ceremoniile focului au o răspândire universală; potrivit lui Elkin, ele pot face cea mai mare impresie asupra candidaților. Novicii sunt „prăjiți" lângă foc, sau privesc flăcările până sunt aproape orbiți, sau se aruncă asupra lor cărbuni încinși, sau sunt ținuți în fum dens, și așa mai departe.[22] Aceste ceremonii ale focului au deopotrivă funcție inițiatică și purificatoare.

Pe de altă parte, „prăjirea" rituală se consideră că produce un fel de transmutație misterioasă a novicelui. Modelul exemplar al unei astfel de transmutații este „stăpânirea focului" etalată de șamani și vraci în atâtea culturi arhaice și tradiționale.[23]

---

[21] Elkin, *The Australian Aborigenes*, p.183; cf. și pp. 173-74; Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 26 ff.

[22] Elkin, *The Australian Aborigenes*, p.183. Despre „prăjirea" rituală a novicilor, vezi Eliade, *Birth and Rebirth*, p.7 și nr.13 (bibliografie); Bettelheim, *Symbolic Wounds*, pp. 180 ff.

[23] Cf. Eliade, *Shamanism*, pp. 474 ff.; *idem, The Forge and the Crucible* (New York: Harper, 1962), pp. 79 ff.

Dintr-un anumit punct de vedere se poate spune că ceremoniile focului proclamă într-un mod concret și dramatic rezultatele inițierii: novicele face dovada transformării sale spirituale. „Condiția naturală“ (frica de foc, inevitabila combustie a ceea ce este pus în contact cu cărbunii încinși, etc.) este acum înlocuită cu un mod de a fi „spiritual“.

Mai mult decât atât, Elkin atrage atenția că ceremonia focului este de obicei ritul final din seria inițiatică (*The Australian Aborigenes*, p. 185). Astfel purificat, noul inițiat se poate întoarce în siguranță în lumea profană. Spălarea are același scop: anihilarea tuturor urmelor lumii sacre (sângele folosit în decorațiuni, etc.) înainte de a intra în contact cu neinițiații. „Femeile fac pregătirile pentru întoarcere, care decurge ceremonial. Noul inițiat este întâmpinat ca unul revenit din morți“ (*ibid.*).

Cu toate acestea, elementul esențial al inițierii nu se găsește în operațiile corporale.[24] El constă mai degrabă în experiențele și instrucțiunile novicelui din timpul petrecut departe de tabăra principală. Recluziunea în deșert constituie în sine o experiență de moarte rituală. Novicele moare pentru lumea profană a copilăriei. El

[24] Am ... menționat operațiile fizice fiindcă mulți albi își închipuie că operația aceasta este inițierea propriu-zisă și că dacă au asistat la o circumcizie sau un rit de extragere a dintelui, ei au înțeles toate secretele aborigenilor. Dar operațiile corporale nu sunt elementul cel mai important și esențial al inițierii ... Ele pot fi omise dacă împrejurările fac un astfel de pas necesar, fără a periclita scopul real și efectul inițierii.“ (Elkin, *The Australian Aborigenes*, p. 172).

este introdus treptat în istoria sacră a tribului și i se permite să asiste, cel puțin parțial, la pantomimele și dansurile ceremoniale. E ca și cum nici o schimbare *reală* în modalitatea de a fi umană nu poate fi obținută fără „moartea“ în raport cu condiția anterioară. Trecerea de la un mod de a fi „natural“ la unul „spiritual“ nu poate avea loc decât printr-o moarte rituală urmată de resurecție sau o nouă naștere. Moartea este expresia paradigmatică a sfârșitului unui mod de a fi. Evident, aceasta nu este o particularitate exclusivă a religiilor australiene. Inițierea ca moarte simbolică și resurecție este binecunoscută în istoria religiilor. Dar ce pare caracteristic formei australiene este, pe de o parte, faptul că întreaga viață religioasă e fondată pe experiențele și revelațiile ceremoniilor de maturizare și, pe de altă parte, faptul că un mare număr de cicluri liturgice este de obicei săvârșit cu prilejul unor astfel de inițieri.

Inițiere și anamnesis

Dar moartea rituală este numai o condiție preliminară pentru introducerea novicelui în istoria sacră a tribului său. Învățând miturile și ritualurile, novicele învață totodată despre relațiile sale personale cu actorii acelei istorii sacre și despre responsabilitățile sale față de ei. Este un tip foarte complex de „învățare“, legat de toate nivelele și dimensiunile existenței umane. În cuvintele lui Ronald și Catherine Berndt:

Inițierea implică o pregătire pentru viață, dar pregătirea pentru un anumit tip de viață. Ei învață mai multe despre locul lor în schema locală a lucrurilor, omul în relație cu omul; omul în relație cu mediul natural; și omul în relație cu zeii săi. Se presupune că noțiunile fundamentale despre toate acestea au fost învățate anterior și numai practica va duce la perfecțiune. Dar tipul de cunoaștere transmis prin ritualurile de inițiere este depozitul de cunoștințe moștenite și acumulate transmis din trecut – reinterpretat, e adevărat, pentru a se conforma tradițiilor curente, dar menținut pe cât posibil în tiparele trecutului.[25]

Bineînțeles, valoarea religioasă a „trecutului“ este atât de mare fiindcă e legat de istoria sacră a tribului, altfel spus de „Visare“, timpul mitic. Prin inițiere novicele descoperă că lumea are un mesaj ascuns care nu poate fi perceput prin operațiuni intelectuale obișnuite, ci trebuie revelat și explicat de bărbații mai vârstnici. Aceasta din simplul motiv că semnificația lumii, a vieții și a existenței umane nu sunt, în ultimă instanță, rezultatul unui proces „natural“, ci al unei serii de evenimente mitice – pe scurt, al unei istorii sacre. Și una din cele mai mișcătoare experiențe ale inițierii are loc atunci când novicele devine pe deplin conștient de relațiile sale personale cu istoria sacră a tribului. După cum am arătat deja[26], în unele cazuri inițierea este echivalentă cu

[25] R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 182.

[26] Vezi Capitolul 2, p. 58.

un anamnesis. Neofitul își descoperă și asumă identitatea reală, nu în lumea „naturală“, imediată, în care se mișcase înaintea inițierii, ci în universul „spiritual“ a cărui primă și glorioasă emergență a avut loc în timpul mitic al începuturilor și de atunci nu a dispărut niciodată complet.

Aceasta este cu deosebire evident la Aranda. Potrivit lui T.G.H. Strehlow, după riturile preliminare (izolarea novicelui, circumcizia, subincizia), la sfârșitul perioadei de probă, vârstnicii decid să-l pună pe noul inițiat în posesia propriului său *tjurunga.*[27] Neofitul este dus la depozitul de obiecte sacre. Tatăl, sau fratele tatălui, îi explică semnificația diverselor obiecte fizice din locul sacru. „Un numeros grup de bărbați aparținând clanului totemic pe al cărui teritoriu este situată peștera îl însoțesc pe tânăr. Există un traseu corect, și numai unul, prin care se poate merge la locul ceremonial. Traseul acesta e stabilit riguros prin tradiție pentru fiecare depozit străvechi.“[28] În regiunile muntoase, *tjurunga* sunt depozitate în peșteri. În partea nordică a teritoriului Aranda, ele sunt de regulă dispuse pe platforme ridicate printre crengile unui arbore mulga. Când se apropie de locul sacru, bărbații pun jos armele și încep să vor-

---

[27] Despre mitologia și ritualurile legate de *tjurunga*, vezi Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, pp. 143 ff.; Spencer și Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, pp. 257 ff.; *idem, The Arunta*, I, 99 ff.; Strehlow, *Aranda Traditions*, pp. 54 54 ff., 81-86, etc. Cf.și L. Adams, „Anthropomorphe Darstellungen auf australischen Ritualgeräten“, *Anthropos*, LIII (1958), 1-50.

[28] Strehlow, *Aranda Traditions*, p.114.

bească în șoaptă sau prin semne. În cele din urmă ei se așează sub copacul mulga iar șeful se urcă pe platformă și aduce legăturile de *tjurunga*. El le înmânează bătrânilor și în timp ce fiecare *tjurunga* este trecut din mână în mână, sunt psalmodiate versurile care-i „aparțin". Fiecare își apasă *tjurunga* de corp. Când este înmânat novicelui, vârstnicii explică semnele și ornamentele de pe el, precum și evenimentul mitic evocat prin cânt. La sfârșit *tjurunga* sunt puse la loc pe platformă în legăturile lor.

> Grupul se întoarce la cele două mormane de pietre din groapa de lut aflată la câțiva metri mai departe. Bătrânul șef ridică pietroiul din vârful grămezii și descoperă o piatră rotundă, netedă, vopsită cu ocru roșu, aflată dedesubt. Tatăl tânărului inițiat își ia atunci fiul de mână, îl duce la grămada de pietre și îi înmânează piatra cea rotundă și netedă. Cu acordul celorlalți bătrâni prezenți, el îi spune băiatului: „Acesta este corpul tău din care ai fost renăscut. Este corpul adevărat al marelui Tjenterama, șeful depozitului Ilbalintja. Pietrele care îl acoperă sunt corpurile oamenilor-bandicoot* care au viețuit cândva la Ilbalintja Soak. Tu ești însuși marele Tjenterama și astăzi afli adevărul acesta pentru prima oară. De acum înainte ești șef al Ilbalintja: toate tjurunga-urile sacre îți sunt încredințate spre păstrare sigură. Apără-le, păzește căminul

* Marsupiale terestre cu aspect de șobolan din familia *Peramelidae* (n.trad.)

înaintașilor tăi, cinstește tradițiile poporului tău. Mai avem încă multe lucruri să-ți spunem. Ție îți vor fi comunicate mai multe versuri, ceremonii mai mărețe și mai secrete, decât oricăruia dintre tovarășii tăi. Toate sunt moștenirea ta: noi doar le-am păstrat pentru tine. Acum noi îmbătrânim și ți le încredințăm ție, fiindcă tu ești adevăratul șef reîncarnat. Păstrează-le secrete până vei îmbătrâni și puterile vor începe să te lase; iar atunci, dacă nu mai trăiește nici un tânăr din totemul bandicoot, trece-le altor bărbați încercați din clanul nostru care să păstreze vie tradiția strămoșilor noștri până la nașterea altui șef."[29]

Tatăl inițiatului și bătrânii îl învață cântecul care conține numele lui Tjenterama. Numele acesta, care de acum înainte va fi adevăratul său nume, nu trebuie pronunțat în prezența femeilor, a copiilor sau a străinilor. Mica piatră este unsă, vopsită cu ocru roșu și pusă la locul ei în gaură, ascunsă sub celelalte pietre ca și mai înainte. Seara grupul se întoarce acasă și se ține o ceremonie sacră în onoarea noului șef al Ilbalintja. Pentru tot restul vieții sale, nimănui nu i se permite să mai săvârșească ceremonia aceea decât în prezența și cu permisiunea șefului.[30]

Uneori inițiatul nu este dus la locul sacru. Doi sau mai mulți bărbați bătrâni aduc *tjurunga* și tatăl îl arată fiului. „Tinere, privește obiectul acesta. Este corpul tău.

---

[29] *Ibid.*, pp. 117-18.

[30] *Ibid.*, pp. 118 ff.

Este strămoșul tjilpa care ai fost pe când peregrinai în existența anterioară. Pe urmă ai coborât să te odihnești în peștera învecinată. Acesta este *tjurunga* al tău. Păzește-l cu grijă."[31]

Inițiatul își primește *tjurunga* la vârsta de douăzeci și cinci de ani. Când are treizeci și cinci sau patruzeci de ani, el cunoaște toate cântecele și secretele rituale.[32] Căci novicele nu este învățat toate secretele la prima inițiere. „El continuă să învețe despre ritualul sacru și mit, și așa mai departe, toată viața, și poate fi de vârstă mijlocie sau relativ bătrân înainte să primească revelația finală. Inițierea deschide ușile vieții sacre secrete și ezoterice a bărbaților comunității sale. Procesul efectiv poate continua timp îndelungat, într-o serie de etape. De pildă, i se permite să vadă anumite obiecte, dar nu încă să le manevreze, sau să asiste la anumite rituri, dar nu să participe la ele."[33]

Cultele secrete din Teritoriul Arnhem

O inițiere progresivă este caracteristică majorității religiilor australiene. Ca rezultat, există mai multe categorii de inițiați, deși fenomenul „societății secrete" masculine nu este încă limpede articulat. În Australia, inițierea progresivă asigură că la momentul potrivit fie-

---

[31] *Ibid.*, pp. 119.

[32] *Ibid.*, pp. 122.

[33] R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 138.

care novice va obține toate cunoștințele pe care este îndrituit să le primească. Dar principalul motiv pentru introducerea treptată a tinerilor bărbați în tradiția secretă a tribului este faptul că întreaga comunitate are nevoie periodic, pentru propriul ei echilibru religios, să recupereze timpul sacru al începuturilor.

În Teritoriul Arnhem pot fi întâlnite numeroase exemple caracteristice de ceremonii secrete care urmăresc concomitent inițierea tinerilor și regenerarea vieții prin repunerea în scenă a istoriei sacre. Asemenea ceremonii celebrează misterele Mumelor Fertilității și ale Șarpelui mitic. Aceste culte secrete sunt o descoperire relativ recentă a etnologiei. Prima lucrare de teren importantă a fost efectuată de Warner în 1927-29, urmată douăzeci de ani mai târziu de lucrarea lui Ronald Berndt.[34] Cultele s-au răspândit destul de rapid în ultimii patruzeci sau cincizeci de ani și s-au influențat reciproc sau chiar au fuzionat. Astfel că în prezent avem mai cu seamă culte sincretice secrete ale fertilității, deși forma lor originară este încă recognoscibilă. Printre cele mai răspândite sunt secvențele rituale legate de Surorile Wauwalak (Wawalag, Wagilag, Wawilak) și Yurlunggur, un piton mascul și femelă (Berndt) sau bisexual (Warner). Miturile lor fundamentează trei complexe rituale. Primul, *djunggawon* (*djungguan*), este o ceremonie de maturizare; al doilea, *gunabibi* (Warner) sau Kunapipi

[34] Warnee, *A Black Civilization*, Ronald M. Berndt, *Kunapipi* (Melbourne: F.W. Cheshire, 1951); vezi și W.S. Chaseling, *Yulengor, Nomads of Arnhem Land* (London, 1957).

(Berndt), este la origine un cult secret al fertilității; al treilea, *ngurlmak* – în opinia lui Ronald și Catherine Berndt „cel mai important din cele trei" – este în esență „revelatoriu în caracter".[35]

În fapt, fiecare din aceste secvențe rituale constituie o ceremonie de inițiere, în sensul că în fiecare dintre ele un anumit număr de tineri bărbați sunt pentru prima oară introduși în secretele specifice ale cultului. Ceea ce le caracterizează, la fel ca pe toate celelalte mistere ezoterice ale Teritoriului Arnhem, este rolul dominant jucat de Ființe Primordiale feminine și importanța riturilor și simbolurilor sexuale și ale fertilității. Așa cum vom vedea imediat, miturile și ritualurile lor fac continuu referire la valorile religioase ale sângelui menstrual și postnatal, ale spermei, copulației, fecundității și nașterii. Semnificația acestei inovații aparent recente în comparație cu modelul central și sud-est australian ne va reține atenția mai târziu.

Fiecare din cele trei secvențe rituale ilustrează anumite părți ale unui mit fundamental, dar principala temă mitologică stă la baza fiecărei ceremonii în parte. Personajele principale sunt cele două Surori Wauwalak și un Șarpe mitic. Aventurile lor sunt relatate într-un ciclu de cântece care sunt intonate pe terenul sacru în timpul ceremoniilor.[36] Mitul narează cum Surorile au venit în nordul Teritoriului Arnhem din sudul îndepărtat.

---

[35] R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 240.

[36] Unele din aceste cântece sacre sunt publicate de R.M. Berndt, *Kunapipi*, pp. 85-132.

Înainte să plece, Sora mai mare a avut relații incestuoase cu un membru al clanului ei, astfel încât a fost însărcinată pe timpul călătoriei. Ea e numită „cu copil“, în timp ce Sora mai tânără e numită „fără copil“ (Berndt, *Kunapipi*, p. 20). Pe drum ele au prins niște animale pentru cină, declarând că mai târziu acestea vor deveni sacre și vor juca un rol în ceremonii. După care s-au odihnit puțin și Sora mai mare a născut o fetiță. Când Mama a fost în stare să călătorească, ele s-au îndreptat în direcția puțului sacru Muruwul. Acolo ele au făcut focul și au vrut să gătească, dar animalele au sărit din foc în puț. Plantele aflate în tolbă au fugit și ele. Surorile știau că, una dintre ele fiind impură din cauza sângelui postnatal, nu trebuiau să se apropie de puț, unde trăiau șerpi, inclusiv Yurlunggur (Julunggul). Într-adevăr, atras de mirosul sângelui, Yurlunggur a scos capul din puț și a scuipat apă. Surorile au văzut norii și au construit o colibă ca să se adăpostească de ploaie. În noaptea următoare, Yurlunggur a trimis fulgerul și a ieșit din puț, târându-se către colibă. Sora mai tânără a încercat să țină șarpele la distanță prin dans, iar dansurile ei sunt reinterpretate în ceremoniile Kunapipi. În cele din urmă Surorile s-au refugiat în colibă, dar Yurlunggur le-a urmărit și le-a înghițit împreună cu copilul. Yurlunggur s-a întors apoi la puțul Muruwul unde s-a întâlnit cu soțul ei și s-a lăudat celorlalți șerpi că le înghițise pe Surorile Wauwalak. Zgomotul lor puternic și sinistru e imitat în timpul ceremoniilor prin rotirea bull-roarer-ului.

Există diferite versiuni pentru partea finală a mitului.

Una dintre ele e următoarea: „După înghițire, femela Julunggul s-a întors la Muruwul; acolo ea le-a vomitat pe Wauwalak și pe copil; mușcăturile furnicilor le-au readus la viață, dar au fost până la urmă re-înghițite. Spiritele Wauwalak sunt și acum la puțul sacru; ‚nu le putem vedea, deși ele ne pot vedea pe noi, fiindcă acum îi aparțin lui Julunggul'. Când văd ființe omenești apropiindu-se de acel loc, Julunggul le înghite din nou în forma lor de spirite."[37]

Vom reveni la episoadele cele mai relevante ale mitului când vom descrie ritualurile care depind de ele. Vom discuta și structura religioasă a Șarpelui, luând în considerație nu doar tema Wauwalak, ci și alte sisteme mitico-rituale australiene. Pentru moment, putem scoate în evidență simbolismul complex al lui Yurlunggur. Pentru început, sexul Șarpelui nu e clar. Warner afirmă că este un singur Șarpe, mascul[38], în timp ce Ronald Berndt crede că sunt doi Șerpi, un mascul și o femelă. Berndt citează interpretarea băștinașilor după care, intrând în colibă, Yurlunggur este „ca un penis ce pătrunde într-un vagin".[39] Pe de altă parte, actul înghițirii pare să aibă un simbolism feminin, fiindcă după ce a îngurgitat surorile, Yurlunggur a rămas însărcinat. Cel mai probabil aceste variațiuni și aparente contra-

---

[37] *Ibid.*, p.31. Vezi de asemenea mitul femeilor Wauwalak în Warner, *A Black Civilization*, pp. 240-49.

[38] Vezi, e.g., Warner, *A Black Civilization*, pp. 238-40, 242 ff., etc.

[39] R.M. Berndt, *Kunapipi*, p. 25. Warner scrie că „penisul circumcis are semnul șarpelui pe el fiindcă pitonul a luat prepuțul și prin operație sângele a fost lăsat pentru Marele Părinte" (p. 126).

dicții indică o bisexualitate originară a Șarpelui. Și vom vedea că bisexualitatea nu este decât una, deși cea mai impresionantă, din expresiile „totalității divine“ (ideal, o *coincidentia opositorum*).

Djunggavon

Prima secvență rituală, ritul de maturizare *djunggavon*, începe cu chemarea trompetei sacre (*yurlunggur*). Novicilor li se spune de către tații lor și alți bărbați: „Marele Părinte Șarpe vă adulmecă prepuțul. El îl cere.“ (Warner, *A Black Civilization*, p. 251). După o serie de preliminarii (vizita tinerilor băieți la diverse rude și clanuri pentru a-i invita la viitoarea ceremonie, etc.), novicii sunt împodobiți, pictați și duși pe terenul sacru. Acolo au loc o serie de dansuri în jurul unui stâlp sacru însoțite de cântecul „A-wa! – a-wa!“ care imită sunetul produs de căderea ploii. „Ei fac asta fiindcă așa au făcut cele două bătrâne când au încercat să oprească ploaia.“ (p. 256) De obicei femeilor în vârstă le revine dansul și jelitul, iar în interpretarea băștinașilor ele sunt „toate la fel“ cu Surorile Wauwalak. După aceea bărbații bătrâni cântă despre Yurlunggur și puțul său și se suflă din trompeta *yurlunggur* peste novicii necircumciși. Interpretarea dată de băștinași acestui ritual este: „Yurlunggur s-a târât în tabăra unde erau femeile și copiii și i-a înghițit.“ (p.261)[40]

---

[40] Versiunea consemnată de Warner vorbește de două Surori și copiii lor, cf. pp. 240 ff.

În timp ce se cântă alte cântece și se interpretează pantomime care se referă la diferite incidente ale mitului (mișcări ale lui Yurlunggur, fulgere, nori negri de ploaie, etc.), bărbații se taie la braț și sângele este adunat într-un vas din coajă de copac. Dansatorii se pictează cu acest sânge sacrificial, considerat a fi menstruația Surorilor Wauwalak. Lui Warner i s-a spus în timpul unei ceremonii:

> Sângele cu care i-am uns pe acei bărbați este același cu sângele care a ieșit din vaginul bătrânei femei. El nu mai este sângele acelor bărbați, fiindcă s-a cântat asupra lui și el a fost făcut puternic. Tăietura din brațul bărbatului nu mai este acea tăietură. Este identic cu vaginul acelei femei bătrâne din care curgea sânge. Acesta este sângele pe care l-a mirosit șarpele când se afla în puțul Mirrimina... Când un bărbat are sânge pe el (e decorat ceremonial cu el), el e la fel cu cele două bătrâne când aveau menstruație. Toate animalele au fugit și ele nu le-au putut găti. [p. 268].

Ziua următoare reprezintă punctul culminant al ceremoniei. Dansatorii sunt pictați cu sânge omenesc. Băieții care urmează a fi circumciși sunt și ei pictați, dar „nu se folosește niciodată sânge, fiindcă magia acestuia este prea puternică pentru un băiat necircumcis" (p. 272). Novicilor le sunt arătate dansurile animalelor, iar bătrânii le explică semnificația. Le este de asemenea arătată trompeta *yurlunggur*. „Fiecărui inițiat i se cere să încerce să sufle în trompetă. După aceea bătrânii le

ordonă tuturora ‚să-și respecte tatăl și mama', ‚să nu spună niciodată minciuni', ‚să nu alerge după femei care nu le aparțin', ‚să nu divulge femeilor, bărbaților cu rang inferior în asociație, sau băieților neinițiați, nici unul din secretele bărbaților' – într-un cuvânt, să trăiască după codul tribului." (p. 274) În final tinerii sunt circumciși. Rănile lor sunt apoi dezinfectate deasupra unui foc în timp ce ei sunt instruiți: „Să nu folosiți un limbaj obscen. Să nu mințiți niciodată. Să nu comiteți adulter, etc." (p. 278) La sfârșit trompeta ceremonială e îngropată, noaptea, în noroiul puțului totemic, astfel încât femeile să nu o vadă când se apropie de acel loc. (p. 281)

Deși principalul scop al *djunggavon* este circumcizia tinerilor bărbați, ceremonia include un mare număr de ritualuri limitate exclusiv la adulții deja inițiați. Cu alte cuvinte, ceremonia de maturizare este integrată în celebrarea anumitor episoade din istoria sacră. Numai tinerii în prealabil circumciși pot fi inițiați în cultul secret Kunapipi. Motivul pare evident, căci principalul scop al cultului este fertilitatea universală.

Kunapipi și Ngurlmak

Ritualul Kunapipi se ține de obicei în sezonul uscat, când hrana este abundentă, cu alte cuvinte, atunci când oamenii culeg roadele ceremoniilor anterioare. Succesiunea de ritualuri poate dura de la două săptămâni la mai multe luni. Sunt trimiși mesageri care să informeze

membrii grupurilor învecinate. Terenul ritual este amenajat în afara taberei și se confecționează un bull-roarer care este uns cu sânge. „După câtva timp primele rituri se țin în tabăra principală. Bărbații cântă versiunea ‚exterioară' sau de tabără a cântecelor Wawalag și Kunapipi, în timp ce femeile dansează: sunt interpretate și cântece *garma* profane, sau cântece de clan. Aceasta continuă timp de câteva săptămâni."[41] În fine, într-o seară, e rotit bull-roarer-ul și se face auzită vocea lui Yurlunggur. Liderul Kunapipi și toate femeile strigă drept răspuns, la fel cum au strigat Surorile Wauwalak când Yurlunggur s-a apropiat de ele. Băieții, mânjiți cu ocru roșu, sunt duși din tabăra principală ca să întâlnească Șarpele. În fapt, ei sunt o ofrandă pentru Yurlunggur și Șarpele îi înghite. Astfel îmblânzit, Yurlunggur se întoarce pe terenul sacru, care simbolizează puțul Muruwul.[42] Femeile îi jelesc pe inițiați ca și cum ar fi morți.[43] Pe terenul sacru cântecele și

---

[41] R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 241.

[42] Terenul sacru însuși, având forma unui triunghi, este corpul lui Yurlunggur, iar gaura din vârf reprezintă puțul Muruwul; cf. *ibid.*, p.241.

[43] În unele versiuni, băieții nu sunt înghițiți de Yurlunggur ci de un alt șarpe, Lu'ningu, care, potrivit mitului, văzându-l pe Yurlunggur cum înghite și apoi le vomită pe cele două Surori, a vrut să-l imite. El a străbătut ținutul înghițindu-i pe tinerii bărbați, dar când îi vărsa aceștia erau morți, reduși uneori la schelete. Drept răzbunare oamenii l-au ucis, iar mai târziu au ridicat un monument care-l reprezintă – cei doi stâlpi numiți *jelmalandji* (R.M. Berndt, *Kunapipi*, pp. 35 ff.) În ritual, scrie Berndt, tinerii novici „mergând din tabăra principală pe terenul sacru se spune că sunt înghițiți de Lu'ningu, la fel cum acesta i-a înghițit pe tinerii bărbați în Era Visării." (p. 37) Dar cei doi Șerpi – Yurlunggur și Lu'ningu – sunt confundați, căci la întoarcerea în tabără, bărbații le spun femeilor: „Toți băieții au pierit astăzi; i-a înghițit Julunggul." (p. 41). Cf. și Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 49 și 149 (n. 28).

dansul continuă toată noaptea. Dansurile comemorează animalele pe care Surorile au încercat să le gătească dar care au scăpat din foc sărind în puțul lui Yurlunggur.

Dansurile, pantomimele și cântecele continuă câteva săptămâni, până când e săpat un șanț în formă de semilună (*ganala*) simbolizând uterul. Novicii sunt puși în *ganala* și acoperiți cu coajă de copac. Două mari embleme *jelmalandji* sunt ridicate lângă *ganala* și, după ce bucățile de coajă de copac sunt îndepărtate, băieților li se spune să se uite cum Yurlunggur iese din puțul sacru. Urmează alte dansuri, apoi în *ganala* unde stau ghemuiți băieții se aruncă crengi aprinse simbolizând fulgerul trimis de Yurlunggur. Dansatorii reproduc înghițirea Surorilor Wauwalak. Potrivit lui Ronald Berndt, „înghițirea efectivă, despre care se spune că semnifică raportul sexual, poate simboliza și ‚întoarcerea Surorilor Wauwalak în uterul Mamei lor', ca în interpretarea convențională a mitologiei Kunapipi. Vomitarea Surorilor, revenirea lor la viață și reînghițirea, iar ulterior înghițirea lor sub formă de spirite, extinde simbolismul și poate fi comparată cu venirile și plecările (naștere și renaștere) totemicilor către și din uterul Mamei."[44]

Continuând ritualul, bărbații își deschid venele de la braț și se stropesc cu sânge unul pe altul și șanțul: acesta este sângele Surorilor. La urmă ei dansează în jurul șanțului și îl umplu cu nisip și pământ. Ceremonia prin-

---

[44] R.M. Berndt, *Kunapipi*, pp. 31-32. *Regressus ad uterum* simbolic este un motiv binecunoscut în multe tipuri de inițiere; cf. *inter alia*, Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 51 ff.

cipală este aproape încheiată. Ritualurile finale constau în schimbul ceremonial al soțiilor și revenirea inițiaților în tabără. „Libertinajul ritual, cunoscut pe scară largă ca *gurangara*, este parte integrantă din Kunapipi. Se spune că el stabilește bunăvoința și cimentează legăturile de prietenie, apropiindu-i pe membrii diferitelor grupuri. Mai mult decât atât, el le conferă femeilor un rol mai important în schema sacră a Kunapipi și simbolizează fertilitatea, care este principalul obiectiv al ritualului.“[45] În dimineața următoare sunt ridicați doi stâlpi bifurcați uniți de un par gros. Parul e acoperit cu crengi și băieții proaspăt inițiați sunt așezați sub ele și se țin cu mâinile de par. Se spune că ei sunt acum în uter și urmează să iasă renăscuți – „spiritul lor iese înnoit“.[46]

Al treilea ritual, *ngurlmak*, reprezintă o adăugire destul de recentă la ciclul mitologic Wauwalak; el a fost adoptat din regiunea Alligator River. *Ngurlmak* este important pentru scopul nostru întrucât repune în evidență elementele de fertilitate și simbolismul bisexual deja prezent în primele două culte. Ca de obicei, miturile sunt variate și confuze. Unul dintre ele povestește cum Mama a venit din insule și, pe drum, a lăsat spirite-copii care să devină strămoșii diferitelor triburi.[47] Un

---

[45] R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, pp. 242-43.

[46] R.M. Berndt, *Kunapipi*, p. 53. Vezi și descrierea unei ceremonii *gunabibi* în Warner, *A Black Civilization*, pp. 280-301. Warner consideră această constelație rituală o ceremonie de maturizare.

[47] Elkin, *The Australian Aborigenes*, p. 226; R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 210. „În una din versiuni ea a încercat să circumcidă copiii pe care-i făcuse. La început nu a reușit și copiii au murit:

alt mit povestește că o fată a fost ucisă de logodnicul ei, un piton cu care a refuzat să se culce. Pitonul (uneori un Șarpe Curcubeu mascul) a făcut un buștean scobit, un *ubar*, în care a intrat. Fata și-a băgat mâna în el, a fost „mușcată" și a murit. *Ubar* este unul din obiectele cele mai sacre și joacă un rol central în inițierea *ngurlmak*. În timpul ceremoniei, novicele este „ucis" simbolic de Șarpe. El își bagă mâna în *ubar*, unde atinge o piatră *maraiin* reprezentând capul Șarpelui. Dar simbolismul *ubar* e mai complex. La unele triburi (e.g., Gunwinggu) el reprezintă uterul Mamei, dar poate fi identificat și cu Șarpele Curcubeu. La tribul Maung de pe insula Goulburn, *ubar* este tot uterul Mamei, dar în același timp și organul genital al Șarpelui Curcubeu mascul.[48] În timpul ceremoniei se bate continuu în bușteanul scobit al cărui sunet rezonant semnifică vocea Mamei care-i cheamă pe bărbați pe terenul sacru. („În unele versiuni terenul acesta este uterul mamei, iar ritualul este unul al renașterii."[49]) În partea a doua a ceremoniei, un fluierat îl convoacă pe Șarpele Curcubeu. Șarpele se mișcă, își arcuiește corpul și se ridică la cer. „El este vestitorul ploii, înnoitorul pământului: este instrumentul prin

---

în acele zone oamenii nu practică în prezent circumcizia. Dar în cele din urmă a izbutit și copiii au supraviețuit: prin urmare, în acele locuri oamenii continuă să circumcidă.." (*ibid.*).

[48] R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 211. În insula Goulburn, se crede că la început *ubar* a aparținut numai femeilor (R.M. și C.H. Berndt, *Sexual Behaviour in Western Arnhem Land* [New York, 1951], p. 122). Despre acest motiv, cf. mai jos, pp. 121 ff.

[49] Elkin, *The Australian Aborigenes*, p. 226.

mijlocirea căruia se obține renașterea naturii, cu ajutorul Mamei.“[50]

Strămoașa și șarpele

Toate aceste ceremonii, dar mai ales ultimele două, sunt legate de misterul menținerii vieții și a fertilității pe pământ. În regiunile tropicale din Teritoriul Arnhem, viața și fertilitatea depind în primul rând de cantitatea adecvată de ploaie. Din acest motiv, scenariile rituale ale Strămoașei și ale Șarpelui Curcubeu au fost contopite. Foarte probabil, conjuncția aceasta este un fenomen recent, fiindcă Șarpele Curcubeu este întâlnit aproape pe tot continentul, în timp ce cultul Mumelor Primordiale se limitează la Teritoriul Arnhem și se știe că a fost importat din Melanezia.[51] Cu toate acestea, convergența celor două sisteme este cât se poate de relevantă pentru înțelegerea religiilor australiene. Deși limitate la partea nordică a continentului, astfel de culte ale fertilității dezvăluie un model pan-australian. Ca peste tot în Australia, cultul strămoașei reiterează o dramă primordială. Ritualurile asigură perpetuarea vieții cosmice și în același timp îi introduc pe inițiați într-o istorie sacră care în ultimă instanță le revelează semnificația vieții lor.

---

[50] R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 234.

[51] Cf. A.P. Elkin, Prefața la R.M. Berndt, *Kunapipi*, p. xxii; Elkin, *The Australian Aborigenes*, p. 229; Wilhelm Schmidt, „Mythologie un Religion in Nord Australien“, *Anthropos*, XLVIII (1953), 898-924.

Întâmplător, cel mai frapant paralelism cu reinterpretarea rituală a „Creației“ poate fi întâlnit în India post-vedică. Sacrificiul brahmanic repetă ce s-a făcut la începuturi, în momentul Creației, și numai grație săvârșirii stricte și neîntrerupte a sacrificiului lumea continuă și se reînnoiește periodic. Mai mult, numai identificându-se pe sine cu sacrificiul omul poate cuceri moartea. În același fel, cum am văzut cu prisosință, sistemul religios australian constă în repetarea actelor paradigmatice săvârșite de Ființe Supranaturale în Vremea Visului. Prin această imitare necontenită a modelelor divine, australianul menține lumea vie și fertilă, își înțelege propriul mod de a fi și în cele din urmă cucerește o post-existență „spirituală“. Astfel încât, din punct de vedere structural, nu există soluție de continuitate între ideologiile ritualului australian și brahmanic. Continuitatea aceasta trebuie avută în vedere când se încearcă o evaluare a „stilului“ creațiilor spirituale australiene.

Este interesant de știut cum judecă aborigenii istoria sacră pe care o retrăiesc și repun în scenă cu atâta fidelitate. Pentru Murngin, de exemplu, începutul dramei destinului se leagă de un păcat primordial. Dacă Surorile Wauwalak „‚nu ar fi greșit în propria lor țară împreunându-se cu bărbați Dua Wongar [act incestuos], după care s-au dus în ținutul Liaalaomir și cu menstruația lor l-au înfuriat pe șarpe’, ciclul acesta nu s-ar fi produs niciodată. ‚Toți oamenii, toate plantele și animalele ar fi umblat fiecare în legea sa.’ Nu ar fi existat

copulație între sexe, nu s-ar fi născut copii și nimic nu s-ar fi schimbat. ‚După ce au comis această greșeală, ele au transformat-o în lege pentru toți.'"[52] Cu alte cuvinte, fără acel „păcat originar", lumea, viața și existența umană nu ar fi fost așa cum sunt astăzi.

Dar, pe de altă parte, Surorile Wauwalak au încercat să-și răscumpere greșeala și i-au învățat pe oameni ritualurile în care episoadele dramei primordiale sunt reinterpretate continuu. Prin aceste ritualuri omul este purificat și natura este ajutată să-și păstreze ritmurile sezoniere. „Ceremoniile acestea sunt menite să ajute natura, sau poate e mai bine să spunem că-l rețin pe om ca, prin faptele sale necurate, să împiedice venirea sezonului uscat al abundenței." (Warner, *A Black Civilization*, p. 376). Lumea așa cum este ea acum, modul specific de a fi al omului *și* „religia" – toate acestea sunt rezultatul unui păcat primordial al Strămoașei mitice. (Să reamintim că acesta este un model bine-cunoscut: chiar și pentru iudeo-creștinism, „religia" este consecința căderii Strămoșului.) În ultimă instanță, aceasta înseamnă că lumea și existența umană trebuie acceptate așa cum sunt fiindcă reprezintă rezultatul unei drame divine. Mai mult, autorii catastrofei l-au învățat pe om cum să trăiască într-o lume „căzută" și, mai ales, cum să evite agravarea situației.

În esență, rolul Strămoașelor este ambivalent: ele l-au inițiat pe om în misterele lor sacre, dar aceste mis-

[52] Warner, *A Black Civilization*, p. 375.

tere sunt consecința păcatelor lor. Ambivalența aceasta a deschis calea pentru nenumărate identificări, în primul rând identificarea Strămoașei cu Șarpele. Kunapipi, care înseamnă „Femeie Bătrână“, „Mama Noastră“, este și unul din numele Șarpelui care le-a înghițit pe Surorile Wauwalak.[53] În regiunea Oenpelli, „Kunapipi este uneori identificată cu Ngaljod, Curcubeul: ea este o femeie, ‚Mama Noastră', dar este și un șarpe, putând lua totodată și alte forme.“[54] În regiunea Alligator River din vestul Teritoriului Arnhem, „mama noastră din cele mai vechi timpuri“ a ajuns să fie identificată cu Șarpele Curcubeu femelă.[55] Coalescența celor două simboluri este și mai clar exprimată în cultul lui Kunapipi, unde penisul subinciziat reprezintă Șarpele, iar incizia propriu-zisă – uterul Mamei.[56] Așa cum am văzut deja, simbolismul sexual al *ubar* o include atât pe Mamă cât și șarpele bisexual.

Șarpele Curcubeu

Aceste multiple confuzii și identificări pot să reflecte contactul istoric și coalescența unor culte diferite.[57]

[53] R.M. Berndt, *Kunapipi*, p. 16.

[54] R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 245.

[55] Elkin, *The Australian Aborigenes*, p. 226.

[56] R.M. Berndt, *Kunapipi*, p. 16.

[57] Vezi, e.g., J.de Leeuwe, „Male Right and Female Right among the Autochtons of Arnhem Land“, *Acta Ethnographica*, XIII (Budapest, 1964), 313-48; XIV (1965), 303-48. Autorul crede că miturile și ritualurile din Teritoriul Arnhem indică o ginecocrație arhaică de săpători și culegători care a fost ulterior înlăturată de bărbați.

Dar, pe de altă parte, ambivalența Strămoașei corespunde unei ambivalențe mai bogate, și încă mai complexe, a Șarpelui. Avem aici un fenomen religios caracteristic: o Ființă Supremă devine o „totalitate“ prin integrarea unor serii de atribute și activități polare și chiar contradictorii. Un astfel de proces este încurajat și facilitat prin dialectica fundamentală a *coincidentia oppositorum*, de care ne-am ocupat în multe din lucrările noastre anterioare.[58] Ambivalența religioasă a Șarpelui este ilustrată la mai multe niveluri de referință. Am menționat deja ambivalența sexuală a lui Yurlunggur (vezi p. 103). Informatorii lui Stanner au descris Șarpele Curcubeu, Angamunggi, „în termenii imagisticii familiare a Părintelui Universal: ca tată primordial al oamenilor, dătător de viață, făuritor al spiritelor-copii, gardian și protector al vieții“ – dar „au sugerat că ar avea uter“.[59] Și în zona râului Roper, șarpele Curcubeu este considerat bisexual.[60]

Încă și mai importante sunt polaritățile manifestate în epifaniile și activitățile Șarpelui cosmic. Analizând credința triburilor Unambal și Ungarinyin, am remarcat

[58] Vezi, e.g., M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York și Londra, 1958), pp. 415 ff.; *idem, Yoga: Immortality and Freedom* (New York și Londra, 1958), pp. 244 ff., 267 ff., etc.; *idem, Mephistopheles and the Androgyne* (New York și Londra, 1966), pp. 78 ff.

[59] W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion* (Oceania Monograph nr. 11 [Sydney, 1963], p. 87). Kummanggu, Șarpele Curcubeu din Murinbata, „va fi fost poate bisexual“ (p. 96).

[60] Ronald M. Berndt (ed.), *Australian Aboriginal Art* (New York, 1964), p. 83.

că Ungud, Șarpele Primordial, reprezintă expresia mitică a unirii contrariilor.[61] La multe alte triburi, Șarpele Curcubeu e strâns asociat, pe de o parte cu apele subterane, iar pe de altă parte cu ploaia și, ca atare, cu cerul. Marele piton din nordul Australiei „este curcubeul, care e casa lui sau trompeta lui, și este atotștiutor în cer și în adâncurile subpământene."[62] Legat de marile picturi pe stâncă ce reprezintă Șarpele Curcubeu, Elkin scrie că acestea „exprimă dorința pentru acea *legătură cu lumea de deasupra*, fără de care nu ar exista ploaie și, ca urmare, nici apă în puțuri sau ochiurile de apă."[63]

Ca figură cosmică în legătură cu fertilitatea universală, Șarpele Curcubeu are deopotrivă aspecte creatoare și distructive: el aduce ploaia, dar și inundațiile catastrofale, etc.[64] A.R. Radcliffe-Brown a crezut că Șarpele Curcubeu poate fi considerat „că ocupă poziția divinității și poate a celei mai importante divinități a naturii."[65] Dar el e mai mult decât o „divinitate a naturii". Șarpele

---

[61] Vezi Capitolul 2, p. 71.

[62] Frederick D. McCarthy, *Australia's Aborigenes: Their Life and Culture* (Melbourne, 1957), p. 119. Marele Șarpe de Apă mitic „este adesea Șarpele Curcubeu și, la fel ca acesta, e în contact cu cerul" (Elkin, *The Australian Aborigenes*, p. 304).

[63] A.P. Elkin, „Art and Life", în R.M. Berndt (ed.), *Australian Aboriginal Art*, p. 19.

[64] Vezi bibliografia despre Șarpele Curcubeu mai sus, p. 109, n.58. Vittorio Lanternari, *La Grande Festa* (Milano, 1959), pp. 329-49, consideră că Șarpele Curcubeu australian este un „Stăpân al Ploii" și îi explică miturile și ritualurile ca fiind legate exclusiv de acest fenomen cosmic.

[65] A.R. Radcliffe-Brown, „The Rainbow-Serpent Myth in South-East Australia", *Oceania*, I (1930), 342-47, în sp. 342. Mai recent, McCarthy (*Australia's Aborigines*, p. 129) a exprimat o opinie similară.

Curcubeu e legat de misterele femeii, de sex, sânge și existența post-mortem și, cum vom vedea, el joacă un rol central și în inițierile și experiențele mistice ale vracilor. Cu alte cuvinte, el este o divinitate importantă fiindcă structura sa i-a permis Șarpelui Curcubeu să unească contrariile și în final să devină o „totalitate". În diferite contexte, el putea actualiza un mare număr de posibilități religioase latente în simbolismul său atotcuprinzător. Am văzut cum simbolismul sexual al Șarpelui Curcubeu a fost supraarticulat în cultul Kunapipi și vom vedea cum alte simboluri, diferite, capătă roluri principale în experiențele mistice ale vracilor.

Pe scurt, căutarea unei geneze, sau „origini", naturiste a unei divinități e lipsită de sens. Orice creație religioasă își are, evident, sursa în viață, în ultimă instanță în natură; dar identificarea sursei nu ne dezvăluie semnificația respectivei creații religioase. Șarpele Curcubeu nu e mai mult curcubeu decât e șarpe. Fenomenul meteorologic „natural" și specia reptiliană „naturală" au valoare religioasă fiindcă sunt legate de o structură religioasă, cea a Șarpelui Curcubeu.

Inițierea fetelor

Ca peste tot în lume, inițierea fetelor australiene e mai simplă decât a băieților.[66] La primul semn de pubertate, fata e despărțită de tabăra principală și trimisă

---

[66] Vezi Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 41 ff.; Bettelheim, *Symbolic Wounds*, pp. 239 ff.

câteva zile în izolare. Ruptura cu lumea copilăriei e provocată de simptomele psihologice ale menstruației. Din acest motiv, inițierea fetei e în mare măsură individuală. În perioada de izolare fetele sunt instruite de femeile mai vârstnice. Ele învață cântece și mituri și, mai ales, comportamentul și obligațiile femeilor măritate. Ceremonia de încheiere e simplă dar semnificativă. La unele triburi de pe coasta nordică a Australiei, fata e vopsită cu ocru și bogat împodobită de către femei. „În punctul culminant, toate femeile o însoțesc în zori la un curs de apă sau o lagună.[67] După o baie rituală, ea e dusă în procesiune la „tabără și, cu oarece aclamații, este acceptată social ca femeie."[68] Ritul esențial este o expunere solemnă a fetei în fața comunității. Ea e *arătată* ca fiind adultă, altfel spus, pregătită să-și asume modul de-a fi propriu femeilor. Este proclamarea ceremonială a faptului că a fost dus la îndeplinire un mister. „A arăta ceva în mod ceremonial – un semn, un obiect, un animal – înseamnă a declara o prezență sacră, a aclama miracolul unei hierofanii. Ritul acesta, atât de simplu în sine, denotă un comportament religios arhaic. Foarte probabil că prezentarea aceasta ceremonială a fetei inițiate reprezintă stadiul cel mai timpuriu al ceremoniei."[69]

---

[67] R.M. și C.H. Berndt, *The First Australians* (New York: Philosophical Library, 1954), p. 54.

[68] R.M. și C.H. Berndt, *Sexual Behaviour in Western Arnhem Land*, pp. 89-91.

[69] Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 43.

În alte locuri, inițierea fetei presupune deflorarea artificială urmată de raporturi sexuale rituale cu un grup de bărbați.[70] H. Basedow menționează „ceremonia fumatului" și baia rituală la Laragia și Wogaidj.[71] În Marele Deșert Victoria, după perioada de izolare, fata e dusă în afara taberei și i se taie himenul. „În ziua următoare e vopsită cu ocru roșu și lut alb și împodobită cu salbe, iar o scoică de perle, cu proprietățile ei „dătătoare de viață", o readuce la viață."[72]

Operații ca deflorarea artificială, precum și raporturile sexuale ceremoniale de grup cu tânăra fată, sunt foarte probabil mutilări și ritualuri inventate de bărbați și impuse femeilor într-un anumit stadiu când autoritatea bărbaților era în creștere. Dar, întocmai ca și în cazul băieților, riturile de pubertate ale fetei sunt numai începutul inițierii sale. În unele cazuri se poate vorbi chiar de stadii graduale de inițiere. Printre triburile din nord-vestul Australiei, „odată cu maturizarea sexuală, fata poate lua parte la corroboree-le femeilor. După ce are un copil, ea poate să asiste la riturile săvârșite pentru rudele ei feminine. Mai târziu, ea învață treptat cântecele care sunt *daragu* (= sacre) și *gunbu* (= tabu) pentru

---

[70] Roth, *Ethnological Studies*, pp. 174 ff.; B. Spencer și F.J. Gillen, *The native Tribes of Central Australia* (Londra: Macmillan, 1899), pp. 457 ff.; R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 151.

[71] R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 152.

[72] *Ibid.*, p. 152; Warner, *A Black Civilization*, p. 300, n.15, scrie că în nord-estul Teritoriului Arnhem, când o fată are prima menstruație, este împodobită cu desenul unei vulpi zburătoare (o specie mare de liliac de fructe), asociată cu moartea.

bărbați, iar la bătrânețe conduce ceremoniile și devine răspunzătoare de transmiterea cunoștințelor sale următoarelor generații de femei."[73] În special nașterea copiilor constituie un mister. Phyllis Kaberry a avut mai multe dificultăți să colecteze cântece secrete de naștere, decât în a obține de la bărbați informații despre inițierea băieților.[74] În cea mai mare parte a Teritoriului Nordic și în regiunile învecinate, femeile își au propriile lor ritualuri secrete, la care bărbații nu sunt admiși.[75]

Ceremoniile secrete ale femeilor

Catherine Berndt a fost în măsură să studieze două asemenea ceremonii ale femeilor în districtul Victoria River. Prima, *tjarada*, le-a fost „arătată" în vis anumitor femei de cele două Mungamunga – creaturi asemănătoare zânelor asociate cultului fertilității al Mamei. Se spune despre ele că sunt foarte atrăgătoare, deși îndeobște invizibile, și că „posedă puteri supranaturale, fiind capabile să intre sub pământ și să umble pe cer printre nori: unele femei declară că ele sunt asociate cu ploaia și cu giganticul Șarpe Curcubeu."[76] Femeia își aduce

[73] Phyllis M. Kaberry, *Aboriginal Woman, Sacred and Profane* (Philadelphia, 1939), p. 237.

[74] *Ibid.*, pp. 241 ff. Despre alte ceremonii secrete ale femeilor legate de nașterea copiilor, cf. Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 45 ff.

[75] Elkin, *The Australian Aborigenes*, p. 193.

[76] Catherine H. Berndt, „Women's Changing Ceremonies in Northern Australia", *L'Homme: Cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique*, I (Paris, 1950), 31.

 aminte ce a văzut în vis și reînscenează ceremonia, a cărei posesoare de drept devine. A lua parte la *tjarada* presupune un anume pericol, fiind implicat contactul cu puterile sacre ale Mamei. Cel mai important obiect ritual este o prăjină lungă reprezentând un șarpe („Women's Changing Ceremonies", p. 33). Participantele se pictează cu ocru alb și roșu, cu modele variate și frumoase. *Tjarada* se desfășoară de regulă pe un teren special, la oarecare distanță de tabără. Bărbații și băieții sunt avertizați să nu se apropie de locul de dans. Majoritatea cântecelor sunt de natură erotică, dar unele dintre ele se referă la călătoriile și aventurile Mamei (pp. 40 ff.).

A doua ceremonie, *jawalju*, e considerată „mai mare" decât *tjarada*, fiindcă e asociată mai îndeaproape cu perioada visării. Sunt luate mai multe măsuri de precauție decât în circumstanțe obișnuite pentru a-i împiedica pe bărbați să vadă ce se petrece. „Ceremoniile *jawalju* sunt comparate de femei cu cele săvârșite de bărbați pe terenul sacru; se spune că toate au aceeași sursă și fundament în Visare" (p. 45). O serie de dansuri repun în scenă călătoriile și activitățile Ființei – sau Ființelor – Ancestrale, Ininguru, răspunzătoare de ceremonie. În perioada Visării, Ininguru au străbătut ținutul „deșertic", dar acum ele rezidă în cer, deși continuă să viziteze pământul pentru a vedea ce se petrece (p. 44). Unele cântece sunt folosite în scop de vindecare, altele pentru a opri o luptă sau o ceartă.[77] E interesant de observat că modelul acestor ce-

[77] Catherine Berndt descrie și o ceremonie „individuală" recentă, fondată de o femeie după o perioadă de grave tulburări mentale; memoria

remonii secrete ale femeilor corespunde aproape exact cu cel al ceremoniilor săvârșite de bărbați: cultul constă în reînscenarea unei serii de incidente mai degrabă banale care au avut loc în timpul mitic.[78]

Deși femeile nu sunt admise la ceremoniile secrete ale bărbaților, ele joacă totuși un rol subsidiar în unele dintre acestea. De exemplu, ele respectă tabuurile stabilite cât timp bărbații sunt adunați pentru ritualurile secrete, dansează și cântă în multe etape preliminare, răspund la chemările rituale și chiar asistă la unele episoade finale.[79] Bineînțeles, în cultele fertilității din Teritoriul Arnhem, rolul ceremonial al femeilor este mai important. În ceremonia Maraian, femeile se întâlnesc cu bărbații când aceștia revin în tabără și, cu corpurile pictate, ele li se

a părăsit-o, „ca și cum aș fi fost terminată, moartă" (*ibid.*, p. 53). În timpul acestei „transe", Mungamunga i-au apărut în vise, arătându-i o „mare" ceremonie pe care o săvârșeau. Într-o dimineață ea s-a trezit „cu mintea limpede și aparent în starea ei normală" (*ibid.*) și curând după aceea a întemeiat cultul. Această experiență „extatică", implicând o perioadă preliminară de „nebunie", inconștiență și viziuni, urmată de o recuperare psihomentală totală și o transformare radicală a vieții (trecerea de la o existență „profană" la una „sacră") este un sindrom caracteristic al experiențelor șamanice; cf. Eliade, *Shamanism*, în sp. pp. 33 ff.

[78] Când Catherine Berndt și-a efectuat lucrările de teren, ceremoniile secrete ale femeilor erau deja într-un declin rapid. Din ce în ce mai puține femei luau parte la ritualuri („Women's Changing Ceremonies", pp. 61 ff.) Pentru multe tinere, principalul interes al cântecelor și dansurilor era exclusiv erotic (cf., p. 59) și cele mai multe foloseau ceremonia ca pe o metodă magică în viața lor sexuală (p. 70). În paranteză fie spus, transformarea aceasta a unui cult religios în declin într-o operațiune magică este un proces relevant pentru înțelegerea magiei ca fenomen secundar.

[79] Elkin, *The Australian Aborigenes*, pp. 190-91; R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, pp. 214 ff.

alătură în dansurile din jurul stâlpului ceremonial. În cultul Yabuduruwa din districtul Roper River, în ultima noapte femeile sunt aduse până la circa zece metri de terenul ritual secret. „Nici un paravan nu e ridicat între ele și acel loc."[80] Femeile se întind și dorm acolo știind că un obiect ritual specific – în legătură cu figura centrală a mitului – se află îngropat la mică adâncime sub pământ. Ele nu ating obiectele sacre până când nu sunt trezite, dar după aceea le transportă în mod ceremonial. „În acest moment un important ritual este în curs de desfășurare și femeile pot doar să audă răsuflarea ritmică și bătăile gongului. Dacă și-ar întoarce capetele în timp ce se îndepărtează lent, i-ar putea vedea pe actori. Totuși, ele aprind cozile de iguana de la foc și se îndreaptă spre tabără în șir sinuos, conștiente că și-au dus la îndeplinire partea ce le revine."[81]

„Ne aparține nouă, femeilor"

Există de asemenea tradiții mitice care indică un rol mai important al femeilor în viața religioasă în vremurile mai vechi. La unele triburi femeile (mitice) sunt considerate inventatoare ale ritualurilor și deținătoarele originare ale obiectelor sacre. Astfel, la Aranda, Spencer și Gillen au găsit amintirea unor vremuri când femeile

---

[80] Elkin, *The Australian Aborigenes*, p. 191.

[81] *Ibid.*, p. 192. În insulele Bathurst și Melville, femeilor li se permite și acum să participe la riturile sacre; cf. Charles P. Mountford, *The Tiwi* (Londra, 1958); De Leeuwe, *op.cit.*, XIV, 339.

erau mai implicate în ceremoniile sacre decât în prezent.[82] Iar Strehlow atrage atenția că în mitologia Aranda Strămoașele sunt „de obicei figuri respectabile și uneori venerate, care se bucurau de o liberate nelimitată de decizie și acțiune. Ele erau adesea ființe mult mai puternice decât asociații lor masculini, care trăiau uneori în teroarea constantă a misterioaselor lor puteri supranaturale. Acești strămoși feminini obișnuiau să poarte *tjurunga* și au instituit ceremoniile sacre. Numeroase cântece sunt interpretate și în prezent în cinstea lor de către grupuri de bărbați... Bărbații aceștia se consideră „mandatarii“ tuturor *tjurunga* sacre aparținând femeilor din grupul lor.“[83]

Mai mult decât atât, există unele aluzii la rolul jucat de femei în riturile de circumcizie. De exemplu, un mit Aranda relatează că femeile i-au găsit odată pe băieți pregătiți pentru a fi circumciși; ele i-au luat în spate și au îndeplinit operația.[84] Conform unei alte tradiții, la început bărbații au folosit bețe aprinse pentru circumcizia băieților, cu consecințe fatale, până când femeile le-au aruncat o bucată de cremene ascuțită.[85]

---

[82] Spencer și Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, pp. 195, 196.

[83] Strehlow, *Aranda Traditions*, p. 94. Dar acum bărbații se uită de sus la femeile lor. „Femeile noastre nu ne sunt de nici un folos la adunările ceremoniale. Ele sunt complet ignorante în ce privește *tjurunga* sacre. Ele au decăzut din condiția marilor noastre strămoașe. De ce, nu știm.“ (*Ibid*.,)

[84] Spencer și Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, p. 442.

[85] R.M. și C.H. Berndt, „A Preliminary Report on Field Work in the Ooldea Region, Western South Australia“, *Oceania*, Vols. XII-XV

La unele triburi, prepuțul băiatului inițiat este dat surorii sale, care îl usucă, îl unge cu ocru, apoi și-l atârnă de gât.[86]

Încă și mai ciudate sunt tradițiile după care la început obiectele rituale au fost descoperite și s-au aflat în posesia femeilor. Într-un mit Wiknatara, primul bull-roarer a fost rotit de două tinere fete, care au spus: „Acesta ne aparține nouă, femeilor, fiindcă noi l-am găsit! Dar nu contează! Îl lăsăm bărbaților. Ei îl vor folosi mereu de acum înainte!“[87] În Deșertul Vestic, la sud de Balgo, toate obiectele rituale sacre se aflau în posesia femeilor mitice, înainte să le fi fost luate de bărbați. La fel, în vestul Teritoriului Arnhem, ceremonia *ubar* a aparținut la început numai femeilor.[88] Mitul Djanggawul din nord-estul Teritoriului Arnhem povestește cum cele două Surori au construit un adăpost și

(1942-45); vezi XIII (1943), 257. Dar vezi și n. 47, mai sus. Bettelheim (*Symbolic Wounds*, p. 170) a citat mituri similare despre circumcizie ca invenție feminină din Noile Hebride. Aceeași tradiție se întâlnește la Bambuti: circumcizia a fost descoperită de o femeie, care se presupune că a văzut maimuțele practicând-o (P. Schebestra, *Les Pygmées du Congo Belge* [Brussels, 1951], p. 266.

[86] Spencer și Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, p. 251; cf. și Spencer și Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, pp. 352, 368, etc., pentru alte exemple ale relației dintre femei și circumcizie (sau subincizie). Cf. Bettelheim, *Symbolic Wounds*, pp. 159 ff.

[87] U.H. McConnel, „Myths of the Wikmunkan and Wiknatara Tribes“, *Oceania*, VI, (1936), 68. Într-un mit Wikmunkan, femeile spun: „Acesta este un bull-roarer, noi l-am găsit! Noi, femeile! Noi suntem cele care l-am găsit!“ (p.82).

[88] R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 215 „Pe atunci noi nu aveam nimic: nici obiecte sacre, nici ceremonii sacre, toate erau ale femeilor.“ (R.M. Berndt, *Kunapipi*, p. 8; cf. și pp. 55, 59).

au atârnat în el coșurile lor pline cu obiecte sacre. În timp ce erau plecate, Fratele lor a furat coșurile și a început să execute ritualul. Femeile „au fost prea înspăimântate ca să se apropie, temându-se nu de bărbați, ci de puterea cântecelor sacre. Bărbații le luaseră nu doar acele cântece și emblemele, ci și puterea de a săvârși ritualul sacru, putere ce aparținuse odinioară numai Surorilor. Mai înainte, bărbații nu avuseseră nimic. Mitul continuă: Sora mai mare a spus, ,... Bărbații pot s-o facă acum, îi pot purta de grijă ... Noi știm totul. Nu am pierdut de fapt nimic, fiindcă ne amintim tot așa că le putem lăsa lor acea mică parte. Nu am rămas noi oare sacre, chiar dacă am pierdut coșurile?'"[89]

Un alt mit relatează cum la început femeile Ganabuda aveau toate obiectele sacre, în vreme ce bărbații nu aveau nimic. „Dar un bărbat pe nume Djalaburu, apropiindu-se pe furiș și urmărindu-le într-o noapte, a observat că ele își păstrau puterea (*maia*) sub banderolele de pe brațe. El a reușit să le-o fure. În dimineața următoare

[89] R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 216. Cf. *ibid.*, p. 239, reînscenarea rituală a furtului. Textul complet al mitului în R.M. Berndt, *Djanggawul* (Londra, 1952), pp. 38-41. O altă versiune este în Chaseling, *op. cit.*, pp. 133-34: „În acele timpuri femeile erau păzitoarele secretelor ceremoniale, iar copiii lor de sex masculin duceau o existență vagă, indolentă. Dar când strămoașele au început pregătirile pentru primele mari ceremonii intertribale, fiii lor au devenit invidioși." Ei au furat „totemurile", iar când Surorile Djanggawul au încercat să le recupereze, au fost alungate de puterea cântecelor și dansurilor rituale ale bărbaților. Surorile au spus: „Nu are importanță, să-i lăsăm pe bărbați să păstreze totemurile" și așa a rămas de atunci. Vezi și Charles P. Mountford (ed.), *Records of the American-Australian Scientific Expedition to Arnhem Land*, I (Melbourne, 1956), 269 ff.

femeile au încercat să învârtă bull-roarer-ele, dar nu au izbutit: își pierduseră puterea. După aceea Djalaburu le-a dus jos unde erau bărbații; bărbații au urcat sus unde fuseseră femeile și au preluat responsabilitatea în chestiunile sacre."[90]

Semnificativ în aceste tradiții este faptul că femeile (mitice) au acceptat consecințele furtului, altfel spus, trecerea puterilor magico-religioase din mâinile lor în cele ale bărbaților. În unele cazuri, cunoașterea mistică salvatoare este comunicată cu bună știință de Strămoașă în vise. Acesta a fost modul de transmisie de la Surorile Wauwalak la strămoșii Wongar: ele i-au învățat toate dansurile și cântecele secrete în timp ce aceștia dormeau adânc. Ele le-au spus: „Vă trimitem visul acesta încât să vă puteți aminti aceste lucruri importante."[91]

Mituri similare potrivit cărora femeile au posedat obiectele rituale și scenariile de cult pot fi întâlnite și în alte locuri, mai ales în Melanezia și America de Sud.[92] Cum era de așteptat, psihologii abisali au acordat o atenție considerabilă acestor tradiții mitologice. Unii autori au crezut chiar că miturile acestea oglindesc o situație primordială care a fost cândva universală. Istoricul religiilor se confruntă cu o problemă diferită.

---

[90] R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 224.

[91] Warner, *A Black Civilization*, p.249.

[92] Vezi Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 29 ff. și p. 145, n. 50; F. Speiser, „Die Frau als Erfinderin von Kultgeräten in Melanesien", *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen*, III (1944), 46-64.

Primul lucru de examinat este natura obiectelor și ritualurilor sacre despre care se spune că au fost posedate inițial de femei: ele sunt embleme „totemice“ (de tipul *ranga*), bull-roarer, măști (în America de Sud), cântece și dansuri ceremoniale legate de sexualitate și fertilitate, sau o operație rituală (circumcizia) despre care se pretinde că a fost descoperită, perfectată sau sugerată bărbaților de către femei. Toate aceste obiecte sacre și ritualuri secrete au ceva în comun: ele sunt instrumente *puternice*, într-un fel „magice“, fiindcă pot încorpora sau reprezenta forțe supranaturale (e.g., măști). Ele sunt legate de epifaniile vieții (sânge, sex, fertilitate) sau de „puterile“ ce derivă din acestea. Totuși, *nici o doctrină religioasă importantă – și nici un mit cosmologic semnificativ – nu se spune că ar fi fost descoperit, ori că s-ar fi aflat în proprietatea inițială a femeilor*. Pe scurt, aceste tradiții ne spun că la un moment dat în trecut bărbații au furat, sau au primit, de la femei un număr de simboluri puternice și că acest incident a marcat o schimbare radicală la ambele sexe: dintr-o poziție subordonată, bărbații au devenit stăpâni.

Dar judecând după miturile australiene, această transformare radicală a fost acceptată cu candoare de femei. Trebuie de asemenea să avem în vedere că tema furtului e limitată la cultele fertilității din Teritoriul Arnhem. Cu alte cuvinte, miturile acestea ne spun că bărbații au început să săvârșească ceremoniile secrete ale femeilor după ce au furat – sau primit – obiectele sacre și scenariile rituale. Dar, după cum am observat deja, cultele ferti-

lităţii din Teritoriul Arnhem sunt rezultatul unor influenţe recente din Melanezia. Altfel spus, motivul mitic „ne aparţine nouă, femeilor“ reflectă schimbări „istorice“ şi nu o situaţie „primordială“. Similar, nu se poate deduce nici o concluzie din miturile care proclamă rolul femeilor în descoperirea sau perfectarea circumciziei şi aceasta din simplul motiv că, în Australia, operaţia aceasta este „un obicei relativ recent care s-a răspândit dinspre nord-vest“[93], adică din aceeaşi zonă de influenţă melaneziană de unde s-au răspândit şi cultele fertilităţii. În consecinţă, nici o teorie generală despre „originea“, semnificaţia şi funcţia originară a circumciziei nu pot fi bazate pe mărturiile australiene.

Nu e mai puţin adevărat că unele din aceste mituri indică un proces ce a avut realmente loc şi a modificat considerabil religiile australiene. Tradiţiile Aranda, de exemplu, recunosc foarte clar o sacralitate mai puternică a femeilor în timpurile mitice. Aceasta înseamnă că anterior a existat o colaborare religioasă mai strânsă între cele două sexe.

Probabil că secretul excesiv al majorităţii ceremoniilor religioase ale bărbaţilor nu corespunde unei situaţii originare, ci reprezintă evoluţii ulterioare. Am observat deja tendinţa scenariilor iniţiatice australiene de a deveni societăţi secrete de tip *Männerbund*. În acest caz, miturile asociate se referă la pierderea de către femei a „puterilor“

---

[93] Elkin, *The Australian Aborigenes*, p. 138. Şi la Bambuti (cf. n. 85 mai sus) circumcizia e recentă.

lor religioase anterioare. În ce privește mitologia lui „ne aparține nouă, femeilor“, aceasta reprezintă cu siguranță un episod din istoria sacră a Australiei de nord, dar elementele sale de bază pot fi întâlnite și dincolo de acea zonă. Ele reflectă impactul dramatic al includerii riturilor sexuale și ale fertilității într-un sistem religios mai vechi. Aproape toate scenariile rituale dependente de acest mit evidențiază o atitudine mai curând ambivalentă față de femei și misterele femeilor. Aceasta se poate explica printr-o consecință a inovațiilor drastice aduse de influențele melaneziene. Dar, pe de altă parte, nu trebuie uitat că mult înaintea tuturor acestor inovații mai mult sau mai puțin recente, a existat întotdeauna o tensiune între cele două tipuri de sacralitate, masculină și feminină, o invidie și gelozie reciprocă pentru misterele celuilalt sex, fapt care explică de ce atâtea simboluri și prestigii magice feminine au fost însușite de șamani și vraci, și viceversa.[94]

[94] Vezi, *inter alia*, Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 78 ff.

CAPITOLUL 4

VRACII ȘI MODELELE LOR SUPRANATURALE

„Bărbați de rang înalt"

Cu condiția să-și urmeze instrucția religioasă, fiecare bărbat speră să învețe, la bătrânețe, istoria sacră a tribului. Aceasta înseamnă, în ultimă instanță, restabilirea contactului cu actorii unei istorii sacre și, în consecință, participarea la puterile lor creatoare. Dar la fel ca peste tot în lume, și în Australia relațiile omului cu sfera sacrului nu sunt uniforme. Întotdeauna există un număr de indivizi dotați excepțional și doritori, sau destinați, să devină „specialiști religioși". Acești vraci, tămăduitori, șamani sau, cum inspirat îi numește Elkin, „bărbați de rang înalt", joacă un rol central în viața tribului.[1] Ei îi

* În original „men of high degree" (n. trad.)

[1] Cea mai importantă monografie despre vracii australieni este cartea lui Elkin*Aboriginal Men of High Degree*. Helmut Petri „Der australische Medizinmann", Part I, *Annali Lateranensi* (Città del Vaticano), XVI (1952), 159-317; Part II, XVII (1953), 157-225, este un studiu original și bine documentat (deși se pare că autorul nu cunoștea cartea lui Elkin). Lucrarea lui Marcel Mauss, „L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes" (Paris: Ecole Pratrique des Hautes Etudes, 1904), 1-55 (republicat în Henri Hubert și Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*

vindecă pe bolnavi, protejează comunitatea de magia neagră, îi descoperă pe cei vinovați de morți premature și îndeplinesc funcții importante în ceremoniile de inițiere.

Dar trăsătura cea mai specifică a vraciului este relația lui cu Ființele Supranaturale și ceilalți eroi ai istoriei sacre a tribului. El este singurul *cu adevărat* în măsură să recupereze glorioasele condiții ale Strămoșilor mitici, singurul care poate să facă ce au făcut ei – de exemplu să zboare, să se înalțe la cer, să umble pe sub pământ, să dispară și să reapară. Mai mult, numai vraciul poate să întâlnească Ființele Supranaturale și să converseze cu ele și numai el poate să vadă spiritele și fantomele morților. Pe scurt, numai vraciul reușește să-și depășească condiția umană, fiind prin urmare capabil să se poarte asemeni ființelor spirituale sau, altfel spus, să participe la modalitatea unei Ființe Spirituale.

La fel ca în atâtea alte părți ale lumii, vraciul australian nu e produsul unei creații spontane; el e „făcut" fie de Ființele Supranaturale, fie de vracii din tribul

---

[ed. II, Paris 1929], pp. 131-87), este încă valoroasă pentru discuția critică a documentelor mai vechi. În mod destul de ciudat, în secțiunea consacrată religiilor australiene (*Der Ursprung der Gottesidee*, III [München, 1931], 565-1114), Wilhelm Schmidt a dedicat doar câteva pagini vracilor din triburile sud-estice (Kurnai, pp. 635-38; Kulin, pp. 709-12; Wiradjuri-Kamilaroi, pp. 902-5). Restul literaturii va fi citată pe măsură ce vom avansa în studiul nostru. O parte din materialul publicat de Ronald M. Berndt, „Wuradjeri magic and ‚Clever Men'", Part I, *Oceania*, XVII (1946-47), 327-65; Part II, *ibid.*, XVIII (1947-48), 60-86, a fost deja folosit și rezumat de Elkin în a sa *Aboriginal Men of High Degree*, din însemnările lui Berndt. Ne vom referi de aici înainte la ambele surse.

său. Devii vraci prin moștenirea profesiei, prin „chemare" sau alegere, sau prin căutare personală. Dar indiferent de modalitate, un candidat nu e recunoscut ca vraci până nu a fost acceptat de un anumit număr de „bărbați de rang înalt" și nu a fost instruit de unii dintre aceștia și, cel mai important, până nu a trecut printr-o inițiere mai mult sau mai puțin spectaculoasă. În majoritatea cazurilor inițierea constă dintr-o experiență extatică, în timpul căreia candidatul întâlnește Ființe Supranaturale, suferă anumite operații și întreprinde ascensiuni la cer și descinderi în lumea subterană.

Toate aceste experiențe extatice, precum și scenariile „căutării", urmează tipare tradiționale. De exemplu, aspirantul se duce să doarmă în locuri izolate, de preferință aproape de mormântul unui vraci, și se așteaptă să aibă viziuni sau chiar revelații inițiatice similare cu ale celor „aleși". Experiența fundamentală este o viziune inspirată în timpul căreia viitorul vraci întâlnește Ființa Supranaturală care-i va conferi puterile sacre. Întâlnirea este întotdeauna dramatică, chiar și atunci când (ca la triburile din sud-est) „facerea" nu include „uciderea" rituală a candidatului (deși, chiar și în asemenea cazuri, transmutația modului de a fi al postulantului – dintr-o stare umană într-una „spirituală" – implică, așa cum vom vedea numaidecât, o „moarte" urmată de o resurecție). Ființele Supranaturale, sau reprezentanții lor, modifică radical condiția corporală a aspirantului (prin introducerea de substanțe sacre, etc.) și îl învață în același timp cum să se comporte ca „spirit" (cum să zboare, etc.).

La triburile unde „facerea“ comportă uciderea rituală, Ființele Supranaturale sau reprezentanții lor efectuează anumite operații asupra corpului neînsuflețit al candidatului: ele îndepărtează organele interne și le înlocuiesc cu altele noi și introduc substanțe sacre, cuarț sau scoici de perle. Indiferent de natura experienței extatice, aspirantul revine la viață ca o altă persoană: el a întâlnit Ființele Supranaturale față în față și a fost „făcut“ și instruit de ele. Ce mai rămâne de învățat de la bătrânii maeștri e de natură mai mult sau mai puțin tehnică. Inițierea sa mistică l-a introdus într-un univers spiritual care de acum înainte va fi lumea sa *reală*.

Inițierea unui vraci Wiradjuri

În ultimă instanță, cele trei modalități de a deveni vraci – (1) moștenirea profesiei, (2) „chemarea“ sau alegerea, (3) „căutarea“ personală – au ca rezultat o experiență specifică în lipsa căreia schimbarea modului de a fi al novicelui nu s-ar produce. Aceasta se vede clar în procesul de inițiere. Acolo unde profesia este moștenită, tatăl își pregătește cu grijă fiul înainte să provoace extazul care-i va transforma viața. Howitt relatează cazul specific al unui șaman Wiradjuri care a fost inițiat de către tatăl său. Pe când era încă băiat, tatăl său l-a dus în deșert și i-a pus pe piept două mari cristale de cuarț. Acestea i-au dispărut în corp și băiatul le-a simțit deplasându-se prin el „asemeni căldurii“. Bătrânul i-a

pus și „în apă ceva asemănător cu cristalele de cuarț. Ele arătau ca gheața și apa avea gust dulce.“ După aceea băiatul putea să vadă fantome. Când avea în jur de zece ani, după ce i-a fost scos dintele la ceremonia de maturizare, tatăl său i-a arătat o bucată de cristal de cuarț pe care o avea în mână, „iar când m-am uitat la ea, el [tatăl său] a intrat în pământ și l-am văzut ieșind acoperit tot de praf roșu. Asta m-a speriat foarte tare.“ Tatăl i-a cerut să încerce să producă o bucată de cristal și băiatul a scos una (probabil din corpul său).

După aceea tatăl și-a condus fiul printr-o gaură în pământ la un mormânt. Intrând înăuntru, băiatul a văzut un mort care l-a frecat pe tot corpul pentru a-l face „iscusit“; mortul i-a dat și el câteva cristale. Când au ieșit, tatăl i-a arătat un șarpe-tigru și i-a spus băiatului că acesta era totemul său secret (*budjan*) și că de acum înainte va fi și al lui. „De coada șarpelui era legat un fir care se întindea spre noi.“ Era unul din acele fire pe care vracii le scot din corpul lor și de care ne vom ocupa ceva mai târziu. Tatăl a apucat firul, zicând: „Să-l urmăm.“ Șarpele a trecut prin mai multe trunchiuri de copac, ajungând în cele din urmă la un arbore ce avea o umflătură mare în jurul rădăcinilor. Acolo șarpele a coborât sub pământ și ei l-au urmat prin copacul care era găunos pe dinăuntru.

După ce au ieșit din copac, șarpele i-a dus la o gaură mare în pământ. Aici erau mulți șerpi care s-au frecat de băiat ca să facă din el un „om iscusit“. După care tatăl a spus:

> Vom urca la tabăra lui Baiame. El a apucat între picioare un Mauir (fir) iar pe mine m-a pus pe un altul și ne țineam de braț. La capătul firului era Wombu, pasărea lui Baiame. Am străbătut norii și de cealaltă parte era cerul. Am trecut prin locul pe unde intră Tămăduitorii, care se deschide și se închide foarte repede. Tatăl mi-a spus că dacă deschizătura l-ar atinge pe un Tămăduitor în timp ce trece prin ea, i-ar răni spiritul și odată întors acasă el s-ar îmbolnăvi și ar muri. De cealaltă parte l-am văzut pe Baiame stând în tabăra lui. Era un bătrân foarte mare cu o barbă lungă. Stătea cu picioarele încrucișate și din umeri îi ieșeau două cristale de cuarț care se extindeau către cerul de deasupra lui. Erau acolo și mulți băieți ai lui Baiame și ai poporului său, care sunt păsări și animale.[2]

Pe scurt, transformarea fizică a candidatului începe odată cu asimilarea cristalelor de cuarț. După ce-i sunt introduse în corp câteva asemenea cristale, băiatul poate să vadă „spiritele", invizibile pentru neinițiați, și se poate deplasa pe sub pământ. Mortul din mormânt, probabil un fost vraci, i-a dat și el cristale de cuarț și i-a frecat corpul, la fel cum făcuseră mai înainte șerpii ca să-i insufle puterile lor. Inițierea a fost completată printr-o ascensiune la cer, unde băiatul și tatăl lui l-au văzut pe

[2] Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, pp. 406-8. Vezi și vizita în cer a unui vraci Wuradjeri (= Wiradjuri) printr-un mic orificiu ce apare când și când între cei doi pereți mobili ai unei deschizături, descrisă de Berndt, „Wuradjeri Magic", Part I, p. 362. „Gaura în cer" e cunoscută și la Kurnai; cf. Howitt, *op. cit.*, p. 389. Este binecunoscutul motiv inițiatic al Symplegadelor; cf. Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 64-66, 130.

Baiame cu două mari cristale de cuarţ ieşindu-i din umeri. Vom întâlni motivele acestea în mod repetat şi semnificaţia lor se va limpezi pe măsură ce vom continua descrierea diferitelor tipuri de iniţiere. Pentru moment să adăugăm doar că, potrivit credinţelor tribului Euahlayi, Baiame e fixat de stânca de cristal pe care stă. Vracii ajung în lăcaşul lui ceresc după o călătorie laborioasă: ei urcă un munte timp de patru zile, iar când ajung în vârf beau dintr-un izvor şi sunt revigoraţi. Acolo îi întâmpină mesagerii spirituali ai lui Baiame, care în fine prezintă doleanţele vracilor în faţa Marii Fiinţe întronate.[3] Structura celestă a lui Baiame e subliniată în repetate rânduri; el e chiar imaginat ca ţintuit de bolta cristalină a cerului.

Baiame şi Vracii

Rolul lui Baiame în formarea vracilor Wiradjuri, ce poate fi numai dedus din descrierea lui Howitt, pare a fi, dimpotrivă, decisiv potrivit datelor culese de Ronald Berndt la Menindee, în New South Wales. Încă de la o vârstă fragedă, candidatul a fost pregătit de un „tămăduitor", de preferinţă tatăl sau bunicul lui. Spiritul tămăduitorului a luat cu el spiritul băiatului, noaptea, într-o ascensiune la cer, în timp ce vraciul s-a urcat la cer pe o coardă magică pentru a produce ploaie. Când băiatul

[3] K.L. Parker, *The Euahlayi Tribe* (Londra, 1905), pp. 25 ff., 35-36; *idem., More Legendary Tales* (Londra, 1898), pp. 84 ff. Cf. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, pp. 102 ff.

avea doisprezece ani, vraciul i-a „incantat“ totemul său ajutător. Astfel că la data inițierii sale tribale, băiatul cunoștea deja câteva din principiile de bază ale viitoarei sale profesii, „dar nu avea puterea, intuiția sau controlul necesar pentru a săvârși acte magice.“ Toate acestea el le-a obținut printr-un ritual și o experiență spirituală.

Când candidatul avea între douăzeci și treizeci de ani, Baiame l-a informat într-un vis pe profesorul acestuia că-l va iniția pe tânăr. „Vise asemănătoare au avut și alți tutori din același trib, sau din triburi învecinate... Toți s-au întâlnit la un moment stabilit, împreună cu candidații lor, într-un loc sacru. Candidații erau așezați pe o ‚saltea' lungă din frunze, în timp ce tămăduitorii cântau ca să-l invoce pe Baiame. El a apărut din senin și s-a îndreptat spre grupurile așezate. Arăta ca oricare dintre tămăduitori, cu excepția luminii care-i radia din ochi. Apropiindu-se de fiecare aspirant, el îi spunea: ‚Te voi face', după care arunca asupra lui apă sacră puternică, presupusă a fi cuarț lichefiat.“

Apa aceasta s-a răspândit pe tot corpul candidaților și a fost absorbită complet. Din brațe au început să le crească pene, care în două zile au devenit aripi. Între timp Baiame a dispărut și candidații au fost instruiți de maeștrii lor cu privire la semnificația apei sacre și a penelor. Simbolismul ascensiunii celeste e evident în cazul ambelor acestor obiecte mistice. Într-adevăr, stadiul următor constă în întâlnirea personală a fiecărui candidat cu Baiame. Ființa Supranaturală îl învață să

zboare și cum să utilizeze cristalele de cuarț. „Baiame i-a vârât o bucată vibrândă [de cuarț] în frunte, încât privirea lui să treacă prin obiecte. El a luat de asemenea o flacără din trupul său pe care a făcut-o să pâlpâie în pieptul candidatului și l-a învățat cum o poate elibera de acolo. Candidatul s-a îndreptat apoi în zbor spre tabăra lui, apoi și-a zbătut aripile, a pășit în tabără și s-a așezat alături de tutorele său cu care a discutat despre experiențele avute."

A treia experiență are loc după „facere". Toți noii tămăduitori merg într-un loc sacru și acolo se întind pe o saltea de frunze. „După ‚invocație' a apărut Baiame, le-a pus fiecăruia peste piept și de-a lungul picioarelor câte o coardă în formă de „U" pe care a făcut-o să vibreze în corp. Pe viitor, aceasta va fi folosită la fel cum își folosește un păianjen pânza. Baiame și-a luat apoi rămas bun de la ei și a plecat." Noii tămăduitori rămân în izolare două sau trei zile, timp în care exersează practici magice.

Potrivit unei alte relatări a lui Berndt, experiența extatică a „chemării" poate avea loc fără nici un aranjament prealabil sau condiționare. Un potențial vraci se afla la vânătoare „când s-a văzut târât către un ținut straniu de pe celălalt mal al mării. După care Baiame l-a dus într-o peșteră imensă, unde l-a străpuns cu privirile sale de „raze X" și, uitându-se în mintea lui, l-a întrebat dacă fusese făcut bărbat și dacă tatăl său îl pregătise să primească puterea și cunoștințele lui Baia-

 me." Răspunsul fiind afirmativ, Baiame l-a făcut tămăduitor în modul deja descris.[4]

Se pare așadar că tămăduitorii îl pregătesc doar pe tânărul bărbat pentru viitoạrea sa profesie, inițierea propriu-zisă fiind efectuată de Baiame. Știm prea puțin despre formarea efectivă a unui vraci[5] pentru a fi în măsură să distingem între elementele pur vizionare și cele rituale concrete ale scenariului de mai sus. Probabil că la un moment dat, aflat într-o stare mai mult sau mai puțin halucinatorie, candidatul ia parte la un ritual în care Baiame e întruchipat de unul din tămăduitorii vârstnici. Dar relevant pentru înțelegerea vraciului sud-est australian este faptul că sursa puterii sale mistice este legată de o Mare Ființă celestă și că inițierea constă în însușirea diferitelor puteri ale acesteia, cea mai importantă fiind capacitatea de a zbura. Conform tradiției Wiradjuri, când Baiame a plecat de pe pământ, el i-a adunat pe toți tămăduitorii și le-a spus că i-a „făcut" pentru ca ei să-i ducă mai departe lucrarea după ce el se va fi întors acasă.[6]

---

4 Elkin, *Aboriginal Men*, pp. 96-98. O descriere mai detaliată a acestei inițieri a fost publicată de Berndt, „Wiradjeri Magic", Part I, pp. 334-38.

5 Trebuie să avem mereu în vedere un avertisment venit din partea unui cercetător de teren atât de experimentat precum Elkin: „E dificil să obții cunoștințe complete despre inițierea tinerilor bărbați întru apartenența deplină la viața lor secretă. Judecând după informații proaspete pe care le obțin din timp în timp, *am dubii dacă am fost vreodată admiși la toate secretele ritualului și cunoașterii.* Dar dacă asta e dificil, cu atât mai dificil e atunci când ne interesăm de ritualul prin care un vraci și-a dobândit puterea. Cei care nu sunt membri ai profesiei știu prea puțin." (Elkin, *The Australian Aborigenes*, p. 300; italicele îmi aparțin).

6 Berndt, „Wiradjeri Magic", Part I, pp. 334 ff.

Un scenariu inițiatic

Elementele esențiale ale scenariului inițiatic sud-estic par să fie: (1) peștera luminoasă, (2) penele miraculoase, (3) zborul, (4) cristalele de cuarț, (5) frânghia magică. Toate sunt în legătură cu cerul și cu puterile celeste.

Elementul celest pare mai puțin evident în simbolismul peșterii. În fapt, vom cita mai târziu câteva exemple din centrul Australiei în care peștera e încărcată cu un simbolism contrar. Dar la triburile din sud-est, caracterul celest e clar evidențiat de luminozitatea peșterii inițiatice. Ca să adăugăm un singur exemplu, un vraci Kurmai (*mulla-mullung*) i-a spus lui Howitt că, într-un vis, tatăl lui, decedat, și mulți alți bărbați bătrâni l-au purtat în zbor pe deasupra mării și l-au depus în fața unei stânci mari, asemănătoare cu fațada unei case.

> Am observat ceva ca o deschizătură în stâncă. Tatăl meu m-a legat la ochi și m-a condus înăuntru. Am știut asta fiindcă am auzit în urma mea zgomotul făcut de ciocnirea stâncilor. Apoi el mi-a dezvelit ochii și am văzut că mă aflam într-un loc la fel de luminat ca ziua și toți bătrânii stăteau împrejur. Tatăl meu mi-a arătat o mulțime de obiecte sclipitoare ca sticla, aflate pe pereți, și mi-a spus să iau câteva. Am luat unul și l-am strâns în mână. Când am ieșit afară, tata m-a învățat cum pot face ca lucrurile acelea să-mi intre în gambe și cum le pot scoate apoi din nou.[7]

[7] Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, pp. 408 ff.

Peștera e luminoasă fiindcă e acoperită cu cristale de cuarț, adică participă în ultimă instanță la natura mistică a cerului.

Cât despre aripi și pene, simbolismul lor ascensional este evident. Creșterea aripilor ca rezultat al unei inițieri mistice e un motiv binecunoscut, întâlnit și în religiile evoluate. Astfel, de pildă, taoiștii cred că dacă un om obține *tao*, încep să-i crească pene pe corp.[8]

De asemenea pentru Platon, un om „privește frumusețea acestei lumi, își amintește de adevărata frumusețe și încep să-i crească aripile“ (*Phaidros* 249 *e*), căci „odinioară întregul suflet era înzestrat cu aripi“ (251 *b*). Imagistica aceasta a fost în mod repetat utilizată și elaborată de neo-platonicieni, de Părinții creștini și de gnostici.[9] Bineînțeles, aceste imagini sunt legate de concepția despre suflet ca o substanță spirituală volatilă, comparabilă și identificată cu păsările și cu fluturii. Dar e semnificativ să descoperim deja într-o religie arhaică un scenariu similar de inițiere mistică conceput ca o ascensiune, altfel spus, dobândirea capacității de a „zbura“ ca o pasăre. Zborul este una din cele mai răspândite, și probabil cea mai arha-

---

[8] Max Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan: Biographies légendaires des immortels taoïstes de l'antiquité* (Peking, 1953), p. 20. Vezi și Eliade, *Shamanism*, pp. 403, 450 ff.

[9] Cf., *inter alia*, P. Boyancé, „La Religion astrale de Platon à Cicéron“, *Revue des Etudes grecques*, LXV (1952), 321-30; A. Orbe, „Variaciones gnosticas sobre las Alas del Alma“, *Gregorianum*, XXXV (1954), 24-35; J. Daniélou, *Message évangélique et culture helénistique* (Paris, 1961), pp. 116 ff.

ică, expresie a transcenderii condiției umane și a „transformării în spirit."[10]

Călătoria la cer este o caracteristică a formării unui vraci la majoritatea triburilor din sud-estul Australiei. Candidatul Wurunjeri e purtat de spirite printr-o gaură în cer la Bunjil, de la care își primește puterile.[11] Kurnai fac distincție între vraci (*mulla-mullung*) și *birra-ark*, care „combină funcțiile unui vizionar, medium spiritist și bard" (Howitt, p. 389). Vraciul este inițiat în deșert de *mrart*, sau spirite, și trebuie să poarte un os nazal de care spiritele îl apucă și-l duc în nori. Se spune că, precedat de spirite, vraciul se cațără printr-o gaură în ținutul celest; acolo el vede oameni cântând și dansând, iar la întoarcere îi învață pe Kurnai acele cântece și dansuri.[12] *Kunki* din tribul Dieiri pot zbura la cer cu ajutorul unei funii din păr; ei comunică direct atât cu Ființele Supranaturale, cât și cu Strămoșii mitici (*mura-mura*).[13] Potrivit lui Berndt, vracii de la sud de Murray puteau zbura pe o coardă proiectată din corpurile lor, puteau lua orice

---

[10] Cf. Mircea Eliade, *Mythes, réves et mystères* (Paris, 1957), pp. 132 ff. (= *Myths, Dreams and Mysteries* [New York, 1960], pp. 99 ff.).

[11] Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 405; vezi și pp. 389 ff.

[12] *Ibid.*, p. 389. Despre *birra-ark*, *mulla-mullung* și *bunjil* la Kurnai, vezi acum Engelbert Stiglmayr, „Schamanismus in Australia", *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, V (1957), 161.90. Vraciul Wongaibon putea și el să viziteze regiunile celeste; Cf. A.L.P. Cameron, „Notes on Some Tribes of New South Wales", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XIV (1885), 360-61.

[13] Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, pp. 358-59. Cf. și Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 119.

formă și se puteau face nevăzuți.[14] La o serie de triburi din sud-vestul provinciei Victoria, ascensiunea la cer a vraciului pare a fi fost elementul central în vindecarea unui pacient.[15]

Dar capacitatea vraciului de a zbura este cunoscută și în alte părți ale continentului. La Aranda, de pildă, tămăduitorii iau formă de vultur-șoim, ceea ce Elkin interpretează corect în termenii puterii lor de a zbura.[16] În Kimberley, tămăduitorii îi vizitează pe morți urcând la cer pe un fir.[17] Iar relația strânsă dintre vraci și Șarpele Curcubeu implică de asemenea ascensiunea la cer a celui dintâi. Pentru moment putem cita o inițiere din districtul Forest River, la nord de Kimberley, unde motivul ascensiunii e integrat într-un scenariu diferit de cel prezentat mai sus. Puterea vraciului provine în ultimă instanță de la Ungud, Șarpele Curcubeu, dar inițierea este efectuată de un „practicant pe deplin calificat". Maestrul îl cară pe candidat la cer fie folosind o funie care „atârnă din cer, cu fușteie de lemn pe care stau cei doi bărbați", fie luând forma unui schelet, stând și trăgându-se în sus pe o funie prin mișcarea brațelor. În acest din urmă caz, postulantul a fost transformat în prealabil într-un prunc; vraciul îl pune

---

[14] Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 85; Berndt, „Wuradjeri Magic", Part I, pp. 356 ff., Part II, p. 79.

[15] Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 85.

[16] B. Spencer și F.J. Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (Londra, 1899), pp. 522 ff.; Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 121.

[17] Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 138.

într-o pungă pe care și-o leagă de corp. Când se apropie de boltă, „vraciul îl scoate pe candidat din pungă și-l aruncă spre cer, făcându-l astfel ‚mort'. Ajunși la cer, ‚tămăduitorul' introduce în corpul tânărului câțiva mici șerpi curcubeu și cristale de cuarț." După ce-l readuce pe pământ, îi introduce prin ombilic cantități suplimentare din aceste substanțe magice, iar în final îl trezește cu ajutorul unei pietre magice. „Tânărul revine la mărimea sa normală, dacă a fost micșorat, iar în ziua următoare încearcă să urce la cer de unul singur." Instruirea lui propriu-zisă începe după această experiență extatică."[18] Elkin remarcă pe bună dreptate că reducerea la dimensiunea unui prunc și asemănarea dintre punga tămăduitorului și marsupiul cangurului arată că e vorba de un ritual de renaștere.[19]

Inițierea prin înghițirea de către un monstru

O inițiere relatată de Berndt de la triburile din Deșertul Vestic, în provincia South Australia, prezintă un scenariu similar, dar considerabil mai elaborat. Jelit ca un mort întrucât urmează a fi „tăiat în bucăți", candidatul merge la un anumit ochi de apă. Acolo, doi vraci îl leagă la ochi și-l aruncă în fălcile marelui Șarpe, Wonambi, care-l înghite. Candidatul rămâne în burta

[18] *Ibid.*, pp. 139-40.

[19] *Ibid.*, p. 140. Cf. Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 160, n.72.

Șarpelui o perioadă de timp nedefinită. La urmă cei doi vraci îi dau Șarpelui doi canguri-șobolan, după care acesta îl expulzează pe candidat aruncându-l la mare înălțime. El cade „pe marginea unei găuri în stâncă“ și vracii pornesc în căutarea lui, „vizitând și făcând tabără lângă un număr de găuri în stâncă, până când îl găsesc lângă ultima“. Dar el a fost redus la mărimea unui prunc, „Wonambi l-a făcut așa“. (Tema inițiatică a regresului la condiția embrionară în pântecele unui monstru, omolog cu uterul matern, este evidentă aici.) Tămăduitorii iau copilul în brațe și zboară înapoi în tabără.

După această consacrare, prin excelență mistică întrucât a fost efectuată de o Ființă Supranaturală, începe inițierea propriu-zisă, în care rolul principal e jucat de un număr de maeștri bătrâni. Plasat în interiorul unui cerc de focuri, candidatul prunc crește rapid și revine la dimensiunile sale de adult. El declară că-l cunoaște bine pe Șarpe, că sunt chiar prieteni deoarece a stat câtva timp în burta lui. Urmează o perioadă de izolare în care candidatul meditează și conversează cu spiritele. Într-o zi tămăduitorii îl duc în deșert și îi mânjesc corpul cu ocru roșu. „El e întins pe spate cât e de lung în fața focurilor și se spune că e mort. Mai marele tămăduitorilor începe să-i frângă gâtul și articulațiile mâinilor, să-i disloce încheieturile coatelor,

* În originalul englez, *kangaroo rat*; oricare din cele nouă specii ale subfamiliei *Potoroinae* din familia cangurilor. Sunt de mărimea unui iepure sau chiar mai mici. (n. trad.)

coapsele, genunchii și gleznele... În fapt, operatorul nu amputează efectiv părțile corpului, ci doar face câte o crestătură cu o piatră." În fiecare tăietură vraciul pune o scoică dătătoare de viață; de asemenea, el îi îndeasă scoici în urechi, „încât candidatul va fi în stare să înțeleagă și vorbească cu spiritele, cu străinii și cu animalele", și „în frunte, încât capul să i se poată roti în toate direcțiile". Stomacul îi este de asemenea umplut cu scoici, „încât să aibă o viață înnoită și să devină invulnerabil la atacul oricăror arme". După care e „descântat" de vraci și învie. Toți se întorc la tabăra principală unde noul tămăduitor e pus la încercare: bărbații complet inițiați își aruncă sulițele către el; dar grație scoicilor cu care e împănat, nu e rănit.[20]

Exemplul acesta e reprezentativ pentru o inițiere foarte elaborată. Recunoaștem în el două teme inițiatice principale: (1) înghițirea de un monstru și (2) dezmembrarea corporală – din care numai a doua e specifică formării vracilor. Dar, deși suferă o întoarcere în uter, candidatul nu moare în pântecele Șarpelui, căci e capabil să-și amintească de șederea lui acolo. Adevărata moarte inițiatică e provocată de bătrânii tămăduitori și

---

[20] Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, pp. 112 ff.; R. și C. Berndt, „A Preliminary Report of Field-Work in the Ooldea Region, Western South Australia", *Oceania*, XIV (1943), 56-61; cf. Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 97-98. Alte exemple de candidați înghițiți de un șarpe se găsesc în C. Strehlow, *Die Aranda and Loritjastämme in Zentral-Australien* (Frankfurt, a.M., 1908), II, 9-10; Géza Roheim, *The Eternal Ones of the Dream* (New York, 1945), pp. 184 ff.; Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 112 (tribul Wirangu).

în modul rezervat vracilor: dezmembrarea corpului, înlocuirea organelor, introducerea de substanțe magice.

„Trecerea prin ape“

În unele cazuri, inițierea prin foc e completată de o a doua ordalie, „trecerea prin apă“. Elkin a studiat o astfel de „facere“ a unui șaman la populația de limbă Kattang, de pe țărmul nordic al Port Stephens.* Ceremonia continuă timp de șase luni. Când un candidat „a murit“, este aruncat pe foc de bătrânii maeștri și ținut acolo până se mistuie complet. Un astfel de candidat a declarat ulterior că nu a „simțit“ nimic, deoarece, comentează Elkin, „era într-o stare apropiată de hipnoză, deși putea să vadă ce se petrece.“ În final „el a fost readus la viață de bătrâni, care i-au pus mâinile pe umeri, după care i-au arătat simbolurile secrete și l-au învățat semnificația lor. Ca urmare, bărbatul a devenit o nouă personalitate și, se poate spune, nu mai aparținea pământului, ci lumii cerești.“

Potrivit lui Elkin, se pare că nu toți candidații treceau prin această ceremonie, care în orice caz nu era suficientă pentru a face un „om iscusit“. Ca să atingă acest nivel, candidatul trebuia „să treacă prin apă“. El este aruncat într-un ochi de apă sacru, din care se uită în sus la Gulambré, Ființa Cerească, și îi cere putere. La urmă vracii îl scot din apă și-și pun mâinile pe umerii lui ca să-l readucă în simțiri. Inițierea continuă în de-

* Golf la Marea Tasman, provincia New South Wales (n. trad.).

șert; candidatul înghite cristale de cuarț pe care le va proiecta ulterior când va săvârși trucuri magice. Drept urmare, nou creatul „om iscusit“ este capabil să urce la cer în vis și poate să vindece bolnavii.[21]

La tribul Laitu-Laitu, vraciul poate să coboare pe fundul unui lac sau râu și să rămână acolo zile în șir alături de spiritul Konikatine. El se întoarce „cu ochii injectați și mantia acoperită de nămol“ și-și povestește experiențele. Elkin deduce pe bună dreptate că descinderea aceasta „a făcut cel mai probabil parte din inițiere, iar pe viitor va fi un privilegiu și o necesitate, și reprezintă perioada de izolare în care-i sunt conferite puterile.“[22] Lacurile și ochiurile de apă sunt domeniul spiritelor și al fantomelor. Coborârea pe fundul unui lac semnifică un *descensus ad inferos*. În fapt, „facerea“ unui vraci Laitu-Laitu comportă dormitul vreme de o lună într-o colibă ridicată pe mormântul unui tămăduitor.[23]

„Uciderea“ rituală a candidatului

În multe din inițierile descrise mai sus, viitorul vraci suferă o moarte simbolică urmată de resurecție.

21 Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 91.

22 *Ibid.*, p. 93. W.E. Roch a relatat că vracii din zona Brisbane plonjau pe fundul unor elețeie adânci ca să culeagă cuarț sacru („Superstitions, Magic and Medicine“, *North Queensland Ethnography*, Nr. 5 [1903], p. 30). Bineînțeles, toate aceste simboluri și ritualuri sunt legate de Șarpele Curcubeu.

23 Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 93. Vracii de pe Clarence River dorm și ei pe morminte (p. 91). Cf. alte exemple, (pp. 105-6).

Așa cum am văzut (cf. mai sus, capitolul III), acesta este modelul inițiatic prin excelență. În centrul Australiei și alte regiuni ale continentului, moartea inițiatică este exprimată în termenii „uciderii" candidatului și a introducerii de substanțe magice în corpul său. Scenariul acesta e atestat din abundență de surse.[24] Ne vom limita investigația la câteva exemple caracteristice. La triburile din regiunea Warburton Ranges (vestul Australiei), inițierea decurge după cum urmează. Aspirantul intră într-o peșteră și doi Eroi totemici (pisica sălbatică și

[24] Încă în 1798, Colonelul Collins a raportat că la triburile din regiunea Port Jackson devii vraci dormind pe un mormânt. „Spiritul mortului îl vizitează pe candidat, îl apucă de gât, îl deschide și îi scoate măruntaiele, le înlocuiește, apoi închide rana" (citat de Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 405). La triburile Wotjobaluk și Jupagalk, o Ființă Supranaturală, Ngetya, care trăiește în deșert, îl despică pe candidat în partea laterală și introduce cristale de cuarț (*ibid*., p. 104; Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 85). Pentru a face un vraci, membrii tribului Euahlayi îl cară pe candidat într-un cimitir și-l lasă acolo, legat, timp de câteva nopți. În cele din urmă vine un bărbat cu un băț pe care-l înfige în capul tânărului, apoi introduce în rană o piatră magică de mărimea unei lămâi. Pe urmă își fac apariția spiritele și intonează cântece magice și inițiatice ca să-l învețe arta vindecării (Parker, *The Euahlayi Tribe*, pp. 25-26). La tribul Maitakundi, omorul inițiatic e săvârșit chiar de maestru: el îl „ucide" pe candidat și-l aruncă într-un ochi de apă unde-l lasă timp de patru zile. După care îl scoate, îl pune între focuri și afumă trupul până când se usucă (Roth, citat de Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, pp. 129-30). Neofitul Mulukmuluk este atacat de „demoni": aceștia îl ucid, îi deschid abdomenul, îl gătesc și-l mănâncă. „Demonii adună cu grijă oasele într-un coș, pe care doi dintre ei îl leagănă până când omul revine la viață" (Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 137; despre simbolismul scheletului și al renașterii din oase, cf. Eliade, *Shamanism*, pp. 158 ff.). La Wardoman, candidatul e tăiat și ucis de Wolgara, spiritul care-i judecă pe morți. În final, Wolgara cheamă un șoim alb care îl reînvie pe candidat (Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 137).

emu) îl ucid, îi deschid corpul, îndepărtează organele și le înlocuiesc cu substanțe magice. Ei îndepărtează de asemenea osul umărului și tibia, pe care le usucă și, înainte de a le pune la loc, le umplu cu aceleași substanțe.[25]

Aranda-șii cunosc trei modalități de a face un vraci: (1) de către Iruntarinia, sau „spirite"; (2) de Eruncha (i.e., spiritele bărbaților Eruncha din vremurile mitice); (3) de către alți vraci. În primul caz, candidatul se culcă la intrarea într-o peșteră. Un Iruntarinia vine și „aruncă în el o suliță invizibilă, care-i străpunge gâtul din spate, trece prin limbă în care face o gaură mare, și iese prin gură." Limba candidatului rămâne perforată; degetul mic poate trece cu ușurință prin orificiu. O a doua suliță îi retează capul și victima sucombă. Unul dintre Iruntarinia îl cară în peșteră, despre care se spune că e foarte adâncă și unde se crede că aceste spirite trăiesc într-o lumină perpetuă, lângă izvoare cu apă rece (în fapt, peștera reprezintă paradisul Aranda). Acolo acest Iruntarinia îi scoate viscerele și îi dă altele, complet noi. Candidatul revine la viață, dar o vreme se poartă ca un bezmetic.[26] Iruntarinia îl readuc apoi în tabără, deși pe nevăzute, căci aceste spirite sunt invizibile pentru toate

---

[25] Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 116; Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 97.

[26] „Nebunia" viitorului şaman e un motiv binecunoscut în şamanismul siberian, dar poate fi întâlnit şi în alte părţi ale lumii (cf. Eliade, *Shamanism*, pp. 23 ff., 38 ff., etc.). Deşi nu e comun în Australia, motivul e atestat nu doar la Aranda (cf. şi Strehlow, citat de Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 123) ci şi la Pita-Pita (Roth, citat de Elkin, p. 128) şi în estul regiunii Kimberley (Elkin, pp. 138 ff.).

făpturile omenești cu excepția vracilor. Eticheta îi interzice noului vraci să practice timp de un an; dacă în acest răstimp gaura din limbă se închide, candidatul renunță, întrucât se consideră că virtuțile sale mistice s-au pierdut. În anul acesta el învață de la ceilalți vraci secretele profesiei, mai ales cum să folosească pietrele de cuarț pe care i le-au introdus în corp Iruntarinia.[27]

A doua modalitate de a face un vraci seamănă cu prima, cu excepția faptului că, în loc să-l ducă pe candidat într-o peșteră, Eruncha îl iau cu ei sub pământ. În fine, a treia metodă implică un lung ritual într-un loc izolat, unde candidatul trebuie să se supună fără crâcnire unei operații efectuate de doi vraci bătrâni. Aceștia îi freacă corpul cu cristale de stâncă până aproape îi răzuiesc pielea, îi presează cristale de stâncă în scalp, îi fac o gaură sub unghia unui deget de la mâna dreaptă și o incizie în limbă. În fine, fruntea îi este marcată cu un desen numit „mâna diavolului“. Corpul îi este împodobit cu un alt desen, având în centru o linie neagră care-i reprezintă pe Eruncha și împrejur alte linii ce par să simbolizeze cristalele magice din corpul său.[28]

Un faimos vraci din tribul Unmatjera le-a povestit lui Spencer și Gillen momentele esențiale ale inițierii sale. Într-o zi, un tămăduitor bătrân l-a „ucis“ aruncând în el cristale (pietre *atnongara*) cu un lansator de sulițe.

---

[27] Spencer și Gillen, *Native Tribes*, pp. 522 ff.; *idem.*, *The Arunta: A Study of a Stone Age People*, II, 391 ff.; cf. Eliade, *Shamanism*, pp. 46-47.

[28] Spencer și Gillen, *Native Tribes*, pp. 526 ff.; *The Arunta*, II, 394 ff. Ff.; Eliade, *Shamanism*, p. 47.

> Bătrânul i-a scos apoi toate măruntaiele – intestine, ficat, inimă, plămâni – în fapt totul, și l-a lăsat să zacă toată noaptea pe pământ. Dimineața bătrânul s-a întors, s-a uitat la el, i-a introdus în corp, în brațe și picioare pietre *atnongara*, apoi i-a acoperit fața cu frunze. Pe urmă a cântat deasupra lui până când corpul i s-a umflat. Atunci l-a înzestrat cu un set complet de organe noi, i-a introdus o mulțime de alte pietre *atnongara*, apoi l-a mângâiat pe cap, ceea ce l-a făcut să sară în picioare, viu.[29]

La Warramunga, inițierea este efectuată de spiritele *puntidir*, care sunt echivalente cu Iruntarinia ale Arandașilor. Un vraci le-a spus lui Spencer și Gillen că aceste spirite au venit și l-au ucis. „În timp ce zăcea mort, ele l-au deschis, i-au scos toate organele interne și le-au înlocuit cu altele noi, iar la sfârșit i-au pus în corp un mic șarpe, care l-a înzestrat cu puterile unui vraci."[30]

Binbinga-șii susțin că vracii sunt consacrați de spiritele Mundadji și Munkaninji (tată și fiu). Un tămăduitor, Kurkutji, a povestit cum, intrând odată într-o peșteră, l-a întâlnit pe bătrânul Mundadji, care l-a apucat de gât și l-a ucis. El l-a despicat „exact pe linia mediană, i-a scos toate organele interne și le-a schimbat cu ale sale, pe care le-a introdus în corpul lui Kurkutji. În același timp el i-a pus în corp un număr de pietre sacre." După

[29] Spencer și Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, pp. 480-81; Eliade, *Shamanism*, pp. 47-48.

[30] Spencer și Gillen, *Northern Tribes*, p. 484; cf. *ibid.*, p. 486, despre o a doua inițiere a vraciului Warramunga; vezi și Eliade, *Shamanism*, p. 48.

ce totul s-a terminat, Munkaninji, spiritul cel tânăr, l-a readus la viață și i-a spus că acum e vraci. Pe urmă l-a dus în cer și l-a coborât înapoi pe pământ lângă tabăra lui, „unde i-a auzit pe băștinași jelindu-l, întrucât îl credeau mort. El a rămas multă vreme într-o stare mai mult sau mai puțin confuză, dar treptat și-a revenit și băștinașii au înțeles că fusese făcut vraci."[31]

La tribul Mara, tehnica este aproape identică. Cel care dorește să devină vraci aprinde un foc la care arde grăsime, atrăgând astfel două spirite numite Minnungara. Spiritele mai întâi îl anesteziază, apoi îl despică și îi scot toate organele, pe care le înlocuiesc cu ale unuia dintre ele. După care îl readuc la viață și-l ridică la cer. Din acel moment, vraciul Mara se poate cățăra noaptea la cer cu ajutorul unei frânghii și acolo stă de vorbă cu oamenii din stele.[32]

Inițierile șamanice australiene

Elementele caracteristice ale acestor inițieri sunt: (1) „uciderea" neofitului, (2) îndepărtarea organelor interne și a oaselor și înlocuirea lor cu altele noi, și (3) inserarea de substanțe magice, mai ales cristale de cuarț. Un model similar se întâlnește la inițierile șamanice din Asia Centrală și Siberia, America de Sud și unele părți Melanezia și Indonezia. Îndeosebi scenariile central asiatic și siberian prezintă asemănările cele mai frapante

[31] Spencer și Gillen, *Northern Tribes*, pp. 487-88.

[32] *Ibid.*, p. 489; Eliade, *Shamanism*, pp. 49-50.

cu exemplele citate mai sus. La fel ca aspirantul australian, şamanul siberian şi cel central asiatic suferă o iniţiere extatică pe durata unei perioade de boală, tulburări mentale, sau „vis". El se vede torturat şi în cele din urmă „ucis" de spirite sau Eroi mitici. Fiinţele acestea demonice îl ciopârţesc, îl dezmembrează, îi retează capul, îi fierb carnea, curăţă oasele, răzuiesc carnea şi o înlocuiesc cu alta nouă şi schimbă fluidele corporale.[33] Motivul inserării de substanţe magice e mai puţin frecvent; există doar rare referiri la bucăţi de fier puse să se topească în acelaşi cazan cu carnea şi oasele viitorului şaman.[34] Dar motivul acesta e atestat, de exemplu, la Semang-ii din peninsula Malay[35], Dyak-ii din Borneo[36] şi este o trăsătură specifică a şamanismului sud-american.[37]

Aşa cum am arătat deja[38], Elkin compară modelul de iniţiere al vracilor australieni cu un ritual de mumificare din estul Australiei, ce pare să fi fost introdus via insulele din strâmtoarea Torres, unde un anumit tip de

---

[33] Cf. Eliade, *Shamanism*, pp. 35 ff.

[34] *Ibid.*, pp. 35, 50, etc. Există şi alte deosebiri: în Siberia, majoritatea şamanilor sunt „aleşi" de spirite sau Fiinţe Supranaturale; de asemenea, experienţele lor extatice sunt cu mult mai „dramatice" (sau cel puţin aşa sunt descrise) decât în cazul vracilor australieni.

[35] Spiritele şi maeştrii iniţierii introduc cristale în corpul candidatului; cf. Eliade, *Shamanism*, p. 52.

[36] Bătrânul vraci inserează „puterea" magică sub formă de pietricele sau alte obiecte (*ibid.*, p. 57).

[37] Cf. *Ibid.*, pp. 52 ff., etc.

[38] Cf. mai sus, pp. 50 ff., n. 45, c referire la Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, pp. 40-41.

mumificare a fost practicat până recent. Mai mult, Elkin e înclinat să pună în legătură astfel de influențe melaneziene cu alte culturi superioare (Egipt ?). Nu vom discuta aici originea și difuzarea acestui model de inițiere șamanică. Dar dependența variantei sale australiene de un ritual de mumificare (în ultimă instanță egiptean?) este o ipoteză gratuită.

Ar trebui atunci să explicăm inițierile șamanice siberiene și sud-americane prin influențe similare ale unor ritualuri de mumificare? Larga răspândire a unor motive inițiatice complementare, atestate în Siberia la fel ca și în Australia – de pildă călătoria novicelui în cer și sub pământ – precum și similitudinile observate între practicile șamanice din întreaga lume, indică un stadiu arhaic din care au evoluat diferitele tipuri de șamanism.

Bineînțeles, aceasta nu înseamnă că, în decursul timpului, anumite forme de șamanism nu au fost puternic influențate de culturi superioare și mai recente. Șamanismul central-asiatic și siberian, de exemplu, prezintă urme evidente ale unor influențe iraniene (în ultimă instanță mesopotamiene), indiene și buddhiste.[39] A priori, posibilitatea unor influențe asiatice asupra tehnicilor mistice australiene nu poate fi exclusă. Elkin compară puterile parapsihologice ale șamanilor cu înfăptuirile yoghinilor indieni și tibetani. Căci mersul pe jăratec, folosirea „frânghiei magice“, capacitatea de a

---

[39] Cf. Eliade, *Shamanism,* pp. 495 ff.

dispărea și reapărea, „deplasarea rapidă“ și așa mai departe, sunt la fel de populare printre vracii australieni ca și printre yoghini și fakiri. „E posibil“, scrie Elkin, „să existe anumite conexiuni istorice între Yoga și practicile oculte din India și Tibet, și practicile și puterile psihice ale aborigenilor de rang înalt. Hinduismul s-a răspândit în Indiile Răsăritene. Yoga este un cult în Bali, și câteva din înfăptuirile remarcabile ale vracilor australieni sunt comparabile cu ale colegilor lor de breaslă din Papua.“[40]

Dacă ipoteza lui Elkin s-ar dovedi corectă, am avea în Australia o situație comparabilă cu cea din Asia Centrală și Siberia. Dar, încă o dată, aceasta nu înseamnă că corpusul de rituri, credințe și tehnici oculte ale vracilor australieni a fost *creat* sub influență indiană. Structura arhaică a majorității acestor ritualuri și credințe este evidentă. Mai mult decât atât, vraciul australian se află în centrul celor mai secrete, adică al *celor mai vechi*, tradiții religioase ale tribului său. „Trucurile sale magice“ sunt de tip arhaic și majoritatea lor sunt practicate de șamani și magicieni din alte culturi primitive, unde e greu de presupus o influență indiană (e.g., zonele arctice și Țara de Foc).[41]

---

[40] Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, pp. 76-77. Am citat și discutat deja acest pasaj în *Birth and Rebirth*, p. 100.

[41] Dimpotrivă, așa cum am arătat deja (p. 28, n. 45), există similitudini notabile între ideile și practicile medicale ale vracilor australieni și cele ale triburilor aborigene din India.

Ne vom mulțumi doar cu o scurtă prezentare a unuia din aceste „trucuri", anume „frânghia magică".[42] Am menționat exemplul unui vraci Wiradjuri care folosește o coardă misterioasă pentru a se urca la cer (vezi p. 132). Potrivit informațiilor colectate de Berndt, coarda i-a fost dată de Baiame și „vibrată" de acesta în corpul novicelui (p. 135). La inițieri, sau în fața unei adunări de bărbați complet inițiați, tămăduitorii își etalează puterile „descântându-și" coarda; întinși pe spate sub un copac, ei au lansat coarda în sus „la fel ca un păianjen, și au început să se cațere folosind pe rând ambele mâini, până au ajuns în vârful copacului". După aceea și-au aruncat corzile către următorul copac „și au traversat prin aer".[43]

O reprezentație magică la care a asistat un Wiradjuri în timpul inițierii sale, pe la 1882, a inclus mersul pe jăratec și cățărarea pe coarda magică. Cu acel prilej, un „om iscusit" Wongaibon s-a întins pe spate lângă rădăcina unui arbore și a „descântat" coarda; aceasta s-a ridicat drept în sus și el s-a cățărat până la un cuib din vârful copacului, la circa patruzeci de picioare de sol. „În timp ce se cățăra, era exact în aceeași poziție

---

[42] Am discutat problema aceasta în „Mythes et symboles de la corde", *Eranos-Jahrbuch*, XXIX (1961) 109-37, republicat în lucrarea mea *Mephistophélès et l'androgyne* (Paris, 1962), pp. 200-37 (=„Cordes et marionnettes"). Din păcate, în traducerea engleză, *Mephistopheles and the Androgyne* (New York, 1965, pp. 160-88), citatele în engleză nu sunt întotdeauna reproduse după textele originale, ci retraduse după versiunea în franceză.

[43] Berndt, „Wuradjeri Magic", Part I, p. 340.

– capul pe spate, corpul întins, picioarele îndepărtate și brațele pe lângă corp – ca atunci când și-a „descântat“ coarda. El a intrat în cuib, s-a așezat și a început să fluture mâinile către oamenii aflați dedesubt. După aceea a coborât în același fel în care un păianjen își folosește firul, cu spatele către pământ. Când a ajuns jos, s-a putut vedea cum coarda coboară și îi intră în testicule.“[44]

„Trucuri“ similare sunt cunoscute și din alte societăți primitive. De exemplu, șamanul Ona, unul din triburile din Țara de Foc, posedă o „frânghie magică“ lungă de aproape trei metri pe care o scoate pe gură și o face să dispară instantaneu înghițind-o.[45] După cum am argumentat într-un studiu anterior, astfel de isprăvi magice trebuie comparate cu „trucul frânghiei“ al fakirilor indieni. Într-adevăr, cele două elemente constitutive ale acestuia, cățărarea pe o funie a asistentului scamatorului și dezmembrarea corpului său, se întâlnesc reunite în tradițiile vracilor australieni. Semnificația acestor isprăvi este evidentă: ele ilustrează puterea ocultă a vracilor, capacitatea lor de a transcende „lumea aceasta“ și a acționa asemeni Ființelor Supranaturale și Eroilor mitici. Cățărarea în vârful copacilor pe „coarda magică“ este o „dovadă“ a capacității vraciului de a se urca la cer și a întâlni Ființele Supranaturale.

---

[44] *Ibid.*, pp. 341-42; Elkin a citat aceste exemple din însemnările de pe teren ale lui Berndt, în *Aboriginal Men of High Degree*, pp. 64-65.

[45] Vezi E. Lucas Bridges, *The Uttermost Part of the Earth* (New York, 1948) pp. 248 ff.

Vraci și Șarpele Curcubeu

Inserția de cristale de cuarț sau alte substanțe magice (scoici de perle sau „spirite-șerpi") în corpul viitorului vraci pare să fie o practică pan-australiană. Posesia unor astfel de substanțe este „absolut esențială, deoarece puterile vraciului sunt asociate cu acestea și mediate de ele."[46] În fapt, asimilarea unor asemenea substanțe este echivalentă cu o „transmutație" mistică a corpului vraciului. Unele triburi din sud-est cred că cristalele de cuarț s-au desprins din bolta cerului. Ele sunt, într-un anume sens, „lumină solidificată".[47] Dar aproape peste tot în sud-estul și nord-vestul Australiei, cuarțul e în legătură cu lumea celestă și cu curcubeul.[48] Scoicile de perle sunt asociate în mod similar cu Șarpele Curcubeului, adică, în fapt, deopotrivă cu cerul și cu apele. A poseda astfel de substanțe în corp înseamnă, în ultimă instanță, a participa la esența mistică a Ființelor Supreme, sau a divinității cosmice prin excelență, Șarpele Curcubeului.

Într-adevăr, la un mare număr de triburi vracii au reputația că-și obțin puterile de la Șarpele Curcubeu-

[46] Elkin, *The Australian Aborigenes*, p. 304.

[47] Eliade, *Mephistophélès et l'androgyne*, pp. 24 ff. Sursele vechi referitoare la cristalele de cuarț sunt compilate și discutate de Mauss, „L'Origine des pouvoirs magiques", pp. 136, n.1; 137, n. 3; 139 ff.

[48] Vezi Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, pp. 43 ff.; cf. și pp. 93, 98, 103 și 107 ff. despre rolul cristalelor de cuarț în formarea unui vraci.

lui.[49] Potrivit unei relatări mai vechi, băștinașii din Brisbane credeau că cristalele de cuarț au fost vomitate de Șarpele Curcubeului: „vracii știau unde să se cufunde după ele, i.e., la capătul curcubeului."[50] Vracii Kabi, un trib din Queensland, primesc de la Șarpele Curcubeului nu numai cristalele, ci și „coarda magică".[51] Matthews a relatat că un tămăduitor Wiradjuri se poate întâlni cu Șarpele Wāwi, „care-l conduce în vizuina lui și îi cântă un nou cântec pentru corroboree." Tămăduitorul repetă până învață cântecul, apoi se întoarce la ai săi și îi învață cum să cânte și să danseze.[52]

La triburile Lunga și Djara, în districtul Hall's Creek, vraciul e făcut de către Kulabel, Șarpele Curcubeului, care-l „ucide" pe aspirant în timp ce se scaldă într-un ochi de apă. El se îmbolnăvește și înnebunește, dar în final capătă puterea, care e asociată cu cristalele de cuarț.[53] Pentru Unambal, sursa puterii vraciului este

---

[49] A.R. Radcliffe-Brown, „The Rainbow-Serpent Myth of Australia", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LVI (1926), 19-25, în sp. p. 19 (Queensland) și p. 24 (Kakadu, în Teritoriul de Nord); *idem*, „The Rainbow-Serpent Myth in South-East Australia", *Oceania*, I (1930), 342-47; A.P. Elkin, „The Rainbow-Serpent in North-West Australia", *Oceania*, I (1930), 349-52 (Forest River District, Karadjeri, etc.); *idem*, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 144; etc.

[50] Radcliffe-Brown, „The Rainbow-Serpent Myth of Australia", p. 20; cf. mai sus n. 22.

[51] J. Matthews citat de Radcliffe-Brown, „The Rainbow-Serpent Myth of Australia", pp. 20-21.

[52] Radcliffe-Brown, „The Rainbow-Serpent Myth of Australia", p. 21.

[53] Elkin, „The Rainbow-Serpent in North-West Australia", p. 350; *idem*, *Aboriginal Men of High Degree*, pp. 138 ff.

Ungud. În somn, sufletul aspirantului se duce la Ungud și primește cristale de la Șarpele subteran.[54] Și la Ungarinyin, vocația și puterea vraciului sunt provocate și conferite de Ungud, iar în câteva cazuri de Eroul Celest Wálangala.[55]

Funcțiile și puterile vracilor

Vedem acum că inițierea realizează „transmutarea" condiției umane a aspirantului. El „moare", oasele și carnea îi sunt curățate sau înlocuite și corpul împănat cu substanțe magice; el zboară la cer, se cufundă în apă sau merge sub pământ ca să întâlnească Ființe Supranaturale, Eroi Ancestrali sau duhuri; în final revine la viață – o ființă radical „schimbată".

În fapt, ontologic și existențial, el este acum mai apropiat de Ființele Primordiale decât de semenii săi umani. Nu doar că el poate vedea, întâlni și conversa cu astfel de Ființe, îndeobște invizibile sau inaccesibile muritorilor de rând, dar se și comportă precum una dintre ele, mai precis aceea care l-a inițiat sau i-a conferit puterile sale misterioase, supraumane. La fel ca Ființele Primordiale, vraciul poate acum să zboare, să dispară și să reapară, poate vedea spiritele celor vii și pe ale morților, etc.

---

54 A. Lommel, *Die Unambal: Ein Stamm in Nordwest-Australien* (Hamburg, 1952), pp. 42 ff.

55 H. Petri, *Sterbende Welt in Nordwest-Australien* (Braunschweig, 1954), pp. 250 ff.

Grație acestei „transmutații", vraciul trăiește simultan în două lumi: în lumea sa tribală reală și în lumea sacră a începuturilor, când Ființele Primordiale erau prezente și active pe pământ. Din acest motiv, vraciul constituie mediatorul prin excelență între tribul său și Eroii istoriei mitice a tribului său. Mai mult și mai bine decât alți membri ai tribului, el poate să reactiveze contactul cu Vremea Visării și în felul acesta să-și reînnoiască lumea. Și fiindcă e capabil să reintegreze după voie fabuloasa epocă a începuturilor, el poate „visa" noi mituri și ritualuri. Asemenea creații noi sunt până la urmă integrate în tradiția religioasă a tribului, dar fără să poarte pecetea inovației personale, căci aparțin aceleiași surse primordiale, eterne, din Vremea Visării.

Toate funcțiile și îndatoririle publice ale vraciului sunt justificate de condiția sa existențială singulară. El poate vindeca bolnavii fiindcă poate vedea obiectele magice care au cauzat boala și le poate elimina sau anihila.[56] El poate aduce ploaia fiindcă e în măsură să urce la cer sau să invoce norii.[57] Iar atunci când își apără tribul de o agresiune magică, vraciul acționează ca un practicant al magiei negre: nimeni nu poate folosi mai bine ca el „osul ascuțit", ori să-l întreacă în „incantarea" unei otrăvi mortale într-o victimă. Prestigiul său social, rolul cultural și supremația sa politică

[56] Vezi bibliografia în Petri, „Der australische Medizinmann", Part II, p. 160, n. 238. Cf. şi Lommel, *Die Unambal*, pp. 45 ff.

[57] Vezi Petri, „Der australische Medizinmann", Part II, pp. 175-90; *idem*, *Sterbende Welt*, pp. 175-90.

derivă în ultimă instanță din „puterea" sa magico-religioasă. La Wiradjuri exista chiar credința că un tămăduitor foarte puternic e capabil să învie morții.[58] Rezumând rolul vraciului Wiradjuri, Berndt subliniază „cunoașterea sa aprofundată a tuturor chestiunilor tribale, mai ales cele legate de viața tradițională și religioasă." El era „intelectualul" prin excelență al tribului și în același timp un om de mare prestigiu social. „Era posibil pentru el să-și asume șefia tribului și să joace un rol de prim rang în viața ceremonială totemică; în felul acesta el putea să devină concomitent liderul spiritual și temporal al grupului."[59]

Dar, deși se bucură de o poziție privilegiată singulară, vraciul nu e singurul capabil să restabilească contactul cu Eroii din timpurile primordiale și în felul acesta să dobândească puteri magico-religioase. În fapt, fiecare membru pe deplin inițiat al tribului poate, prin ritualuri specifice, să reintegreze epoca mitică. Ceremoniile de „înmulțire", de exemplu, sau ritualul de repictare a imaginilor Wondjina, sunt săvârșite periodic de diverși adulți inițiați. Fiecare dintre ei reînscenează, și în felul acesta retrăiește, propria sa „istorie" sacră. Mai mult decât atât, există puteri magice specifice care pot fi stăpânite, cel puțin în parte, de orice bărbat adult. Oricine poate să practice magia neagră folosind „descântece" sau „ba-

[58] Dar numai dacă decedatul a fost și el un „om puternic"; Berndt, „Wurandjeri Magic", Part II, pp. 82 ff.

[59] *Ibid.*, Part I, p. 332.

gheta magică".[60] La fel, aducerea ploii nu este privilegiul exclusiv al vraciului. Există profesioniști în a aduce ploaia și, mai mult, numeroși indivizi inspirați pot face același lucru.[61]

Mai există și alte tipuri de magicieni și extatici ale căror funcții se suprapun în unele cazuri cu ale vracilor. Cum am văzut deja, tămăduitorul îl poate combate pe practicantul magiei negre cu propriile sale tehnici. Cu puține excepții, întâlnite mai ales în partea sud-estică a continentului, vraciul nu practică magia neagră în scopuri agresive sau din motive personale; iar în cazurile excepționale când recurge la ea, o face împotriva altor triburi, ostile. Tendințele antisociale ale vrăjitorului și practicantului magiei negre îi singularizează și îi disting cu toată claritatea de vraci.

Mai puțin evidente sunt însă deosebirile între vraci și așa-numitul „tămăduitor de corroboree", inventator de noi cântece și dansuri. Fără îndoială că orice vraci poate să inventeze noi corroboree ca rezultat al unor experiențe onirice sau extatice. La un mare număr de triburi, vracii sunt inspirați de călătoriile lor spre și pe tărâmul spiritelor și, în consecință, îmbogățirea tradiției tribale se

[60] Petri, „Der australische Medizinmann", Part II, pp. 160 ff.; cf. p. 164, n. 234, o bibliografie a „magiei negre". Vezi și R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians* (Chicago, 1965), pp. 266 ff.

[61] În centrul provinciei Kimberley, deși fiecare șef al unui grup totemic poate să producă ploaia repictând un anumit Wondjina, numai vraciul e capabil să oprească ploaia; cf. Petri, „Der australische Medizinmann", Part II, p. 187.

realizează prin intermediul acestor călăuze spirituale recunoscute de trib.[62] De exemplu, la Kulin, Wotjobaluk și Wurunjeri, vracii sunt și barzii tribului, iar în unele cazuri inspirația bardului vine direct de la Bunjil.[63] Dar așa cum am văzut (p. 200 mai sus), Kurnai-ii fac distincție între vraci (*mulla-mullung*) și poetul vizionar și creator de corroboree, *birra-ark*.

La unele triburi, autorii de noi cântece și dansuri sunt categorisiți ca un grup aparte. În partea de vest a ținutului Kimberley, de exemplu, inventarea de noi corroboree intră în atribuțiile vraciului, pe când în centrul aceleiași provincii se face o distincție clară între așa-numitul „tămăduitor al Diavolului“ și „tămăduitorul Ungud“. „Tămăduitorul Diavolului“ divulgă noi corroboree în urma voiajelor sale extatice (i.e., onirice) pe tărâmul morților sau al întâlnirii cu spiritele deșertului, pe când sursa de inspirație a celeilalte categorii de tămăduitori este Ungud.[64]

În ultimă instanță, originea dihotomiei dintre vraci și „tămăduitorul de corroboree“ ar putea fi creșterea

---

[62] Vezi exemplele citate în *ibid.*, pp. 192 ff.

[63] Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 418.

[64] Petri, „Der australische Medizinmann“, Part II, pp.90 ff. Există de asemenea exemple de cântece și dansuri inspirate direct de un spirit. Acesta este cazul la Dieiri: când un om moare, spiritul acestuia i se arată fratelui său mai mic și, timp de câteva nopți, îl învață un nou cântec; cf. O. Siebert, „Sagen und Sitten der Dieiri und Nachbar-Stämme in Zentral-Australien“, *Globus*, XCVII (1910), 185. În mod excepțional, ca printre Barkinji de pe râul Darling, experții în magie neagră sunt și autorii de noi corroboree; cf. F. Bonney (1884), citat de Petri, „Der australische Medizinmann“, Part II, p. 193.

importanței religioase a anumitor tipuri de experiențe extatice, anume călătoria pe tărâmul spiritelor și al morților. Crearea de noi cântece și dansuri a devenit tot mai dependentă de asemenea tipuri de experiențe extatice spontane și personale. Creativitatea religioasă și artistică a fost în felul acesta încurajată printre indivizii din afara grupurilor tradiționale, închise, de profesioniști.

„Specialiști" și „Inovatori"

Suntem confruntați cu două categorii diferite de fenomene religioase, deși oarecum înrudite: (1) consecințele ce derivă din varietatea experiențelor magico-religioase ale vracilor și (2) tendința neprofesioniștilor de a-și extinde „puterile" și prestigiul socio-religios prin însușirea unora dintre cunoștințele ezoterice și tehnicile secrete ale profesioniștilor.

Diversele activități ale vraciului sunt susținute de multele posibilități diferite pe care le are de a experimenta cu sacrul și a stăpâni forțele magico-religioase. La fel ca șamanii și alți profesioniști ai religiei, vraciul australian este un „specialist al sacrului". Dar marea varietate a experiențelor sale cu sacrul solicită o mai mare „specializare"; astfel, cum tocmai am văzut, la un anumit moment și la anumite triburi, omul care aduce ploaia sau autorul extatic de noi cântece și dansuri devine parte a unei noi categorii. E greu de decis dacă

procesul de „specializare“ a început întotdeauna în cadrul unei categorii de vraci în care toate aceste funcții au coexistat sau, dimpotrivă, dacă „specializarea“ a avut loc la niște indivizi dotați spiritual din afara grupului profesional. Cel mai probabil lucrurile au decurs în ambele moduri – căci, așa cum am văzut, un vraci poate fi de asemenea, și adesea este, aducător de ploaie, poet și autor de noi corroboree; reciproc, orice bărbat inițiat își poate însuși una din aceste tehnici și să devină „specialist“. Dar un aducător de ploaie ca atare nu poate niciodată îndeplini funcțiile complexe ale unui vraci tradițional, sau să se bucure de prestigiul său religios și social. Și probabil că la un anumit moment același lucru s-ar fi putut spune referitor la autorii de corroboree din afara grupului profesional.

Cât privește tendința neprofesioniștilor de a-și însuși puteri magico-religioase cu ajutorul tehnicilor „specialistului“, acesta este un fenomen binecunoscut și universal. În Australia, o astfel de tendință este validată și încurajată de inițierea tribală. Un bărbat complet inițiat e nu doar introdus în istoria sacră a tribului său, ci și învățat cum să recupereze sacralitatea fabuloaselor începuturi. În unele cazuri – în Kimberley și alte locuri – însăși introducerea individului în viața religioasă îi conferă una din puterile vraciului, anume cea de a aduce ploaie.

În general, se poate spune că în fața neprofesionistului dornic să-și sporească puterile magico-religioase

se deschid două căi: (1) tehnicile magiei negre și (2) experiențele extatice. Magia neagră cea mai elementară, „Osul ascuțit“, este accesibilă oricui; dar acte mai complicate (e.g., „furtul grăsimii“) sunt doar de competența „specialistului“. Mai mult decât atât, frica de magia neagră și, în consecință, riscul de a fi suspectat de vrăjitorie, este atât de larg răspândit încât foarte puțini sunt tentați să-și sporească puterile prin însușirea unor asemenea tehnici primejdioase.

Dimpotrivă, experiențele onirice și extatice sunt sursa de puteri magico-religioase prin excelență. Și aici vraciul tradițional a servit ca model. Dar experiențele extatic-onirice ale neprofesioniștilor erau mai puțin rigid dependente de tiparele arhaice și, prin urmare, expresiile lor religioase și onirice puteau face, în unele cazuri, o impresie mai profundă asupra anumitor segmente ale tribului.

Pe de altă parte, lipsite fiind de mitologia ezoterică bine articulată a vraciului, creațiile extatice puteau fi însușite, modificate și folosite în diverse scopuri. În unele cazuri, corroboreea a devenit un ritual cu orientare magică, deși nu neapărat de tipul „magiei negre“. Dar în procesul de aculturație, sub impactul culturii apusene, unele din noile corroboree au devenit culte independente itinerante. Intenția originară a corroboree-lor, anume dorința neprofesionistului de a-și spori puterile magico-religioase, a cedat locul unei atitudini antitradiționale și agresive. Astfel încât noile corroboree exprimă atât

revolta împotriva sistemului religios tradițional al tribului, reprezentat în principal de vraci, cât și recunoașterea publică a interesului crescând pentru puterile magice ca atare. Așa cum vom vedea în capitolul următor, cultul Kuràngara ilustrează din abundență un astfel de proces.

În rezumat, *imitarea Ființelor Supranaturale, revelată și predată vraciului în timpul inițierii sale, este repetată, la un alt nivel, mai coborât, de imitarea spontană sau voluntară a tehnicilor specifice vraciului de către indivizi neprofesioniști, dar înzestrați.* O situație similară se întâlnește și în alte părți ale lumii. În unele regiuni din Siberia și Oceania, comportamentul, tehnicile și transele șamanului sunt imitate sau simulate de tot felul de indivizi extatici sau psihotici, și chiar de copii.[65] În ultimă instanță, asemenea fenomene ilustrează dorințele și speranțele neprofesioniștilor de a dobândi „puterea“ și prestigiul „specialiștilor sacrului“, dar fără să se supună ei înșiși privațiunilor, riscurilor, suferinței și îndelungatei perioade de studiu cerute de inițierea tradițională a „bărbaților de rang înalt“. Dintr-un anumit punct de vedere putem identifica în acest proces începuturile „secularizării“, căci el exprimă cu claritate reacția împotriva elitei religioase privilegiate și, implicit, voința de a goli valorile, comportamentul și instituțiile acelei elite de aura sacră pe care au avut-o la origini. Pe de altă parte, se-

---

[65] Vezi unele exemple în Eliade, *Shamanism*, pp. 252 ff. (Koryak, Chukchee) și pp. 362 ff. (Oceania).

cularizarea unei forme religioase tradiționale deschide calea unui proces de resacralizare a altor sectoare ale vieții colective sau individuale.

MOARTE ȘI ESCATOLOGIE: CONCLUZII

Moarte, rituri funerare și „anchete“

Vraciul joacă un rol central în ritualurile morții, fiindcă e capabil să-l descopere pe „ucigaș“ și în felul acesta să direcționeze răzbunarea. Grație puterilor sale spirituale și prestigiului său social, criza provocată de moarte nu se materializează în acțiuni sinucigașe nebunești. La fel ca în atâtea alte religii, actul însuși al morții este evaluat în termeni contradictorii. Pe de o parte, australienii cred că numai prin moarte omul își atinge cel mai înalt statut spiritual, altfel spus, devine o ființă pur spirituală. „Moartea, ritul final de trecere, îl transferă total din lumea profană și îl așează (sufletul lui) pe de-a-ntregul în lumea sacrului.“[1]

Pe de altă parte, cu foarte puține excepții (e.g., copiii mici sau oamenii foarte bătrâni), orice nouă moarte ocazionează o criză catastrofică. Întreaga comunitate reacționează cu maximă energie și după încheierea primelor rituri funerare, arde bunurile decedatului și

[1] Warner, *A Black Civilization*, p. 402.

părăseşte tabăra. La fel ca naşterea, moartea nu e „naturală"; ea e provocată de cineva. Toți morții sunt victimele vrăjitoriei. Magia e răspunzătoare chiar și de cauze atât de vădit „naturale" precum a fi străpuns de o suliță în luptă; căci, se argumentează, lovitura a fost fatală numai fiindcă un vrăjitor a făcut-o astfel. Cu orice nouă moarte, societatea în totalitatea ei retrăiește aceeași amenințare întunecată percepută prima oară atunci când moartea și-a făcut apariția în lume. Căci moartea nu a fost inevitabilă. Oamenii sunt muritori fiindcă Strămoșul mitic a fost ucis, sau fiindcă a fost împiedicat să reînvie. Absurditatea morții e proclamată cu fiecare nou deces: ea nu este un eveniment „natural", este o crimă săvârșită prin mijloace spirituale, adică prin magie. În consecință, criminalul trebuie căutat, descoperit și victima răzbunată.

În unele părți ale continentului, în timpul agoniei, rudele se adună în jurul muribundului și intonează cântecele cultului totemic al clanului său. Aceasta îl consolează și-l pregătește pentru întoarcerea în lumea sacră a spiritelor. Atâta timp cât poate, ia și el parte la cântece.[2] La Murngin, cântecele îl invocă pe tatăl muribundului și pe strămoșii săi. „Dacă nu am cânta, el s-ar putea întoarce fiindcă duhurile rele (*mokois*) l-ar putea prinde și duce în jungla unde viețuiesc ele. E mai bine ca bunicii și strămoșii lui să vină să-l ia și să-l

[2] Elkin, *The Australian Aborigenes*, p. 315; Warner, *A Black Civilization*, pp. 403 ff.

ducă direct la ochiul de apă al clanului de unde a venit totemul lui." (Warner, *A Black Civilization*, p. 403).

Orice om are două suflete: sinele real – „sufletul etern din vremea-visului, care a preexistat și va exista, pentru un timp sau veșnic, și care la unele triburi se poate reîncarna" – și un alt suflet, „ce poate să apară în vise, se poate instala într-o altă persoană după moartea posesorului, sau poate viețui în deșert, unde să joace feste, să sperie sau chiar să le facă rău rubedeniilor sale încarnate" (Elkin, *The Australian Aborigenes*, p. 317). Acest al doilea suflet, trickster-ul, este cel care se opune separării definitive de corp și mai cu seamă împotriva lui se apără cei vii cu ajutorul ritualurilor.

Bocetele femeilor, inciziile pe cap pentru a extrage sânge și alte manifestări ale durerii și disperării încep din timpul agoniei, dar devin realmente frenetice imediat după moarte. Se pronunță amenințări împotriva celor care ar fi putut să protejeze victimele contra magiei negre, dar au dat greș. Durerea și mânia colectivă sunt controlate doar de certitudinea și asigurările ferme că mortul va fi răzbunat. Însăși victima va ajuta la identificarea ucigașului. Căci, deși există numeroase tipuri de anchetă, aproape toate se conduc după indicațiile furnizate de cadavru, sau de sufletul mortului care se folosește de fostul său trup ca să-i informeze pe vraci.

Există diverse moduri de înmormântare, cele mai răspândite fiind îngroparea, cremația și expunerea cor-

pului pe o platformă[3] – dar nici unul nu e imediat și radical. De obicei sunt două sau trei stadii între declararea „oficială“ a decesului și abandonarea definitivă a rămășițelor, iar „ancheta“ are loc în timpul unuia dintre ele. Vraciul poate să descopere țara de origine a ucigașului examinând pământul din jurul mormântului, sau văzând spiritul mortului ieșind din mormânt pe partea cea mai apropiată de țara ucigașului, sau percepând spiritul vinovatului în apropierea mormântului, sau visându-l.[4]

Dar cadavrul, sau mai degrabă spiritul aflat în preajmă, e de asemenea capabil să indice „ucigașul“. De exemplu, părul mortului e smucit în timp ce se rostesc numele diferitelor triburi, grupul vinovat fiind dat în vileag când o parte din păr e smuls. În partea nord-estică a Australiei de Sud, se folosea următoarea metodă: se așeza cadavrul pe capetele a trei bărbați, iar când se menționa numele tribului ucigașului, corpul cădea. De asemenea, cadavrul poate fi deshumat și examinate organele interne. Cu cuvintele lui Elkin: „Formele de anchetă arată că spiritul decedatului încă mai ‚animă’, controlează sau folosește cadavrul sau părți din el... Într-adevăr, spiritul nu părăsește definitiv corpul pen-

---

[3] Despre diferitele tipuri de înmormântare, vezi Elkin, *The Australian Aborigenes*, pp. 329 ff.; R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, pp. 329 ff.

[4] Despre anchetă, cf. Elkin, *The Australian Aborigenes*, pp. 311 ff.; R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, pp. 406 ff.; Helmut Petri, „Der asutralische Medizinmann“, Part II, *Annali Lateranensi* (Città del Vaticano), XVII (1953), 170 ff.

tru a merge pe tărâmul morților sau în lăcașul spiritelor înainte să fi fost răzbunat sau să fi obținut satisfacție“ (p.325). Dar faptul însuși al unei anchete întârziate și prelungite, cu interpretarea elaborată a semnelor indicând țara și grupul vinovatului, limitează gravitatea răzbunării. În fapt, nu întotdeauna se organizează o expediție de pedepsire – „în locul ei se poate săvârși un rit magic, se poate trimite o invitație pentru o întâlnire și o luptă, conflictul poate fi aplanat prin ‚plata' unei femei, prezenta moarte poate fi compensată de un deces anterior ori o altă revendicare avută de grupul ucigașului față de cel al victimei sau, la unele triburi, inițierea, adică uciderea rituală a unui tânăr membru al primului grup îl poate satisface pe cel din urmă“ (p. 328).

Post-existența sufletului

Ancheta și riturile de îngropare ne ajută să înțelegem ideile australiene despre suflet. Ca oriunde altundeva, concepțiile despre suflet și post-existență sunt confuze și nu rareori contradictorii. Așa cum am văzut deja, există două suflete, dintre care numai „spiritul primordial pre-existent“ se consideră că are o post-existență semnificativă. În fapt, el se întoarce în căminul său spiritual, de unde a venit inițial sau unde trăiește creatorul său. Căminul acesta poate fi cerul (ca în cea mai mare parte a estului Australiei și unele părți din vest și nord-vest), centrele totemice (în cele mai multe zone din nordul și centrul Australiei) sau, în unele

cazuri, dincolo de mare.[5] În partea nord-estică a Teritoriului Arnhem se spune că la moarte spiritul omului se împarte în trei. „Primul se întoarce la centrul său totemic, în așteptarea renașterii. Al doilea, *mogwoi*, este un spirit-trickster, mult mai mobil, dar care rămâne totuși localizat. Al treilea merge în ținutul corespunzător al morților, pentru a se alătura și apoi contopi cu ființele creatoare și spiritele aflate deja acolo."[6]

Cum e de așteptat, tărâmul morților e imaginat în mod diferit. La nivelul cultural australian găsim deja trăsăturile cele mai caracteristice a ceea ce poate fi numit geografia mitică a sufletului dezîntrupat. Astfel, spiritele se urcă la cer pe o frânghie aruncată de unele Ființe Supranaturale;[7] sau traversează un arbore invizibil care formează o punte de la o stâncă la tărâmul morților, traversarea propriu-zisă fiind însoțită de un număr de alte probe;[8] sau, ca la Wiradjuri, spiritele se cațără pe o coardă până în lumea celestă a lui Baiame; [9] sau, în cazul tribului Kulin, se ridică la cer pe „razele strălucitoare ale soarelui în asfințit" (Howitt, pp. 438-39).

---

[5] Cf. Elkin, *The Australian Aborigenes*, p. 336; R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, pp. 412 ff.

[6] R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 416. Și Dieiri disting trei suflete (*ibid.*, p.413).

[7] Pe cursul inferior al fluviului Murray; cf. *ibid.*, p. 412.

[8] Este un motiv bine cunoscut și larg răspândit (cf. Eliade, *Shamanism*, pp. 482 ff.).

[9] R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 413; A.W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, pp. 435 ff.

Pentru triburile de pe râul Herbert din nord-estul provinciei Queensland, mortul călătorește spre cer pe Calea Lactee (p. 431); Kamilaroi cred că morții lor se duc în Norii lui Magellan (p. 439). Pentru triburile din estul provinciei Kimberley, tărâmul morților se află la apus. Spiritele „revin ocazional în țara lor, la mormintele lor sau în defileurile unde le-au fost ascunse oasele".[10]

Ramura *jiridja* a triburilor din nord-estul Teritoriului Arnhem crede că tărâmul morților constă din unele insule din strâmtoarea Torres împreună cu coasta sudică a Noii Guinee; pentru cealaltă ramură, *dua*, e vorba de insula Bralgu. Sufletul nou venit e pus la încercare înainte de a fi acceptat, motiv întâlnit și în alte părți ale Australiei. În cazul ramurii *dua*, paznicul îl examinează pe noul venit pentru a vedea dacă a fost inițiat (R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, pp. 416 ff.). La Gunwinggu, din vestul Teritoriului Arnhem, spiritul e ajutat să treacă neobservat de către soția paznicului drumului (p. 414). Iar experiențele și probele inițiatice ale vraciului Wiradjuri, ridicarea la cer pentru a aduce ploaia[11], confruntă fiecare suflet la moarte (p. 413).

Moartea este în esență o experiență extatică: sufletul părăsește corpul și călătorește spre tărâmul postexistenței sale. Deosebirea față de alte stări extatice

---

[10] Kaberry, citat în R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 414; pe insulele Melville și Bathurst, spiritele „se întorc în locurile unde s-au născut, în diversele situri totemice" (*ibid.*).

[11] Citat mai sus, p. 48.

– somn, transă provocată de boală, călătorii șamanice – constă în faptul că sufletul mortului părăsește definitiv corpul, cauzând astfel descompunerea și distrugerea finală a acestuia. Howitt citează un număr de călătorii la cer efectuate de oameni obișnuiți, chiar și de femei (i.e., persoane neinițiate).[12] Astfel de voiaje extatice spontane sunt însă destul de rare. Dimpotrivă, vracii călătoresc frecvent la cer, sau oriunde e situat tărâmul morților. Și există chiar relatări despre oameni care au vizitat asemenea ținuturi fabuloase *in concreto*. Warner și cei doi Berndt citează povestea unui bărbat, Jalngura, care a vâslit mai multe zile la rând, a ajuns pe Bralgu, insula morților, unde a întâlnit diverse spirite, apoi s-a întors în satul său, dar a murit în aceeași noapte.[13]

Toate aceste călătorii pe tărâmul morților au un prototip: primul voiaj al Ființelor Supranaturale sau al Strămoșilor mitici. În sud-estul Australiei, Ființele Supranaturale s-au retras în cer, iar unii *mura-mura* s-au urcat și ei acolo la încheierea activității lor civilizatoare.[14] Vracii repetă această ascensiune celestă și la fel face sufletul fiecărui om după moarte. Încă o dată, deși acum pentru ultima oară, *omul repetă ce au făcut la început Ființele Supranaturale*. Scenariul primordial e repus în scenă cu fiecare moarte. Nici o chestiune morală

---

[12] Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, pp. 436 ff.

[13] R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, pp. 417-18.

[14] Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, pp. 426 ff.

nu e implicată în succesul călătoriei spre tărâmul morților și reunirea cu celelalte spirite. Nu există pedeapsă pentru păcate și singurele încercări au un caracter inițiatic. Dacă există o discriminare între suflete implicând deosebiri în condiția lor post-mortem, aceasta e în legătură cu ritualurile săvârșite și cunoștințele religioase primite și asimilate în timpul vieții, altfel spus, cu gradul lor de inițiere.

Una din caracteristicile concepțiilor arhaice despre moarte și existența post-mortem este indiferența față de valorile „morale". E ca și cum, din această perspectivă, „moralitatea" e semnificativă pentru om exclusiv în condiția sa întrupată, dar e insignifiantă în starea post-mortem, care e un mod de a fi pur „spiritual". Astfel de existențe „spirituale" sunt susceptibile de modificare în primul rând prin forța ritualurilor săvârșite și a „cunoașterii salvatoare" acumulată pe pământ.

Dar indiferent de natura sau proporțiile modificărilor post-mortem, indestructibilitatea spiritului uman pare să fie o concepție fundamentală și pan-australiană.[15] În esență, aceasta înseamnă indestructibilitatea unității spirituale care și-a făcut apariția în Vremea Visării. Putem compara această concepție cu ideile pre-sistematice despre *karma* și cu permanența lui *ātman*. În India post-vedică, la fel ca și în Australia, ritualurile – adică repetarea actelor paradigmatice – și „cunoașterea salvatoare"

[15] „În pofida unor remarci ocazionale contrare, pare să existe un anume acord în ce privește indestructibilitatea spiritului uman" (R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 419).

derivate din înțelegerea originii divine și a esenței ritualurilor, au condus la ideea unui agent spiritual indestructibil.

Kuràngara

Am discutat mai înainte unele creații religioase noi ocazionate de contactul cu cultura melaneziană (vezi mai sus, p. 189). În timpurile recente, impactul civilizației apusene a provocat reacții și mai radicale. Un exemplu în acest sens este Kuràngara, un cult apărut în deșertul central, probabil cu nu mai mult de șaizeci sau șaptezeci de ani în urmă, și care s-a răspândit cu repeziciune spre nord și nord-vest.[16]

Interesul prezentat de acest cult pentru istoricul religiilor constă în faptul că el respinge comportamentul religios și ideologia tradițională și exaltă puterile magice. Kuràngara nu prezintă peste tot același scenariu mitico-ritual. În 1938, Helmut Petri a investigat acest cult la tribul Ungarinyin, unde era pe deplin dezvoltat, iar Andreas Lommel l-a studiat la Unambal, unde se afla în stadiu incipient. Deja la acea dată deosebirile erau

---

[16] Helmut Petri, „Kuràngara, Neue magische Kulte in Nordwest-Australien“, *Zeitschrift für Ethnologie*, LXXV (1950), 43-51, în sp. 50: *idem*, *Sterbende Welt in Nordwest-Australien* (Braunschweig, 1954), p. 263; *idem*, „Wandlungen in der geistigen Kultur nord-westaustralischer Stämme“, *Veröffentlichungen aus dem Museum für Natur-, Völker- und handelskunde in Bremen*, Ser. B., Nr. 1 (1950), pp. 33-121, în sp. 90 ff. Cf. și E. Worms, „Die Goranara – Feier in australischen Kimberley“, *Annali Lateranensi*, VI (1942), 208-35.

notabile.[17] Când, în 1944-45, Ronald Berndt a studiat Kuràngara (*gu'rangara*) în partea de sus a ținutului Kimberley, el a găsit o situație destul de diferită; nu numai că funcția și semnificația originală s-au schimbat, dar în acele regiuni *gu'rangara* a fost integrat în cultul Kalwadi-Kadjari-Kunapipi, adică într-un complex al „fertilității".[18]

În măsura în care putem deduce din informațiile disponibile, semnificația și funcția cultului Kuràngara pot fi înțelese cel mai bine la tribul Ungarinyin. Acolo cultul prezintă o reacție brutală împotriva valorilor religioase tradiționale ale generației vârstnice concomitent cu încrederea în „puterea salvatoare" a unui nou tip de societate secretă. Potrivit lui Petri, rădăcina termenului Kuràngara e necunoscută, dar băștinașii traduc acest cuvânt prin „otravă", în sensul că e puternic și periculos din perspectivă magică.[19] Figurile centrale ale cultului sunt Djanba, ce pot fi clasificate ca spirite

---

[17] Andreas Lommel, „Modern Culture Influences on the Aborigines", *Oceania*, XXI (1950-51), 14-24, în sp. p. 22; *idem*, *Die Unambal* (Hamburg, 1952), pp. 82 ff.

[18] Ronald M. Berndt, „Influence of European Culture on Australian Aborigenes", *Oceania*, XXI (1950-51), 229-40, în sp. 233.

[19] Petri, „Kuràngara", p. 43. În cartea sa *Sterbende Welt in Nordwest-Australien*, p. 257, Petri observă că la grupurile Aranda din vest și sud-vest, termenii *kuran* și *kuranita* înseamnă „spirit", „umbră", „esență a vieții", dar și „sânge". Sufixul *–ngara* desemnează, în Kimberley, „aparținând la". În întreaga Australie, obiectele rituale ale unor triburi foarte îndepărtate sunt considerate a avea puteri magice. Acesta este, firește, un fenomen binecunoscut: „străinii" sunt considerați vrăjitori, canibali sau fantome; activitățile și obiectele lor rituale sunt considerate a avea o putere mortală.

antropomorfe, asemănătoare unor schelete, la fel de înalte ca arborii și având organe sexuale lungi. Sunt canibali și pot să dispară sau să ia orice formă. Djanba sunt invizibili pentru neinițiați. Sunt considerați nemuritori; ei au luat ființă la începutul timpului când „s-au creat pe ei înșiși". Petri îi compară cu Ungud (*Sterbende Welt*, p. 258). Puterea lor se datorează unei substanțe magice, *gróare*, pe care o au în corp.[20] Grație acestei substanțe, Djanba pot vedea tot ce este ascuns.

Cel mai important obiect sacru al cultului este o tăblie de lemn numită *minboru*, asemănătoare cu *tjurunga* din centrul Australiei, dar având uneori până la doi metri lungime. *Minboru* sunt depozitate în locurile secrete unde se efectuează Kuràngara. Se spune că ele au provenit din corpurile Djanba-șilor și sunt reprezentanții lor vizibili. În centrul provinciei Kimberley, numai cei care au trecut deja prin inițierile tribale pot deveni membri ai Kuràngara, dar în partea vestică condiția aceasta nu e necesară.[21] Ritualurile, constând din corroboree, dansuri și pictarea corpului, repun în scenă faptele Djanbașilor. Sunt interpretate cântece într-o limbă necunoscută (totuși, unele cuvinte aparțin unui dialect din centrul Australiei).[22] Principalul rit constă din consumarea cărnii

[20] *Gróare* e comparată de inițiați cu spiralele sau cercurile concentrice gravate pe lemnele sacre, *minboru*.

[21] Petri, „Kuràngara", p. 47; *idem, Sterbende Welt*, p. 262.

[22] Originea credinței în Djanba este încă o problemă deschisă. Worms a crezut că ea derivă din sistemul cultic al triburilor Mangala și Walmadjeri, de la sud de râul Fitzroy (cf. Worms, „Die Goranara"). Dar Petri observă pe bună dreptate că, în *gerangara* acestor triburi, Djanba reprezintă un ele-

de cangur și presarea unui *minboru* de corp. Prin ritual, omul primește *gróare* și dobândește putere. Șeful cultului, „tămăduitorul Kuràngara“, posedă mari cantități de *gróare* și, drept consecință, este în raporturi directe cu Djanba; el poate să-i vadă și să stea de vorbă cu ei.[23]

Helmut Petri vorbește de „magie neagră“.[24] Tinerii aculturalizați sunt impresionați de puterile aparent nelimitate ale oamenilor albi și ei speră să obțină puteri comparabile prin magie. Convingerea lor este că, la fel ca vracii, și ei pot să proiecteze o asemenea „putere“ magică și să ucidă de la distanță. Ei nu mai cred în valorile acceptate de predecesorii lor și se întorc către Djanba pentru a obține puterile pe care, cred ei, Ființele Supranaturale și Eroii Culturali tradiționali nu le mai pot conferi. În fapt, majoritatea membrilor Kuràngara sunt tineri pe care vracii – „tămăduitorii Ungud“ au refuzat să-i inițieze în misterele tribale fiindcă „urmau calea omului alb“. „Tămăduitorii Kuràngara“ au devenit astfel competitorii vracilor tradiționali.[25] Membrii cultului sunt ostili „tămăduitorilor Ungud“ și vârstnicilor,

ment străin, adus din centrul Australiei. Totuși, în pofida originii Aranda a unora din elementele cultice, cultul sau mitologia Kuràngara nu se întâlnesc la tribul Aranda. (Djanba, de exemplu, nu au fost observați.) Petri presupune că obârșia Kuràngara putea să fi fost la unele grupuri etnice situate la vest de Aranda, a căror cultură este astăzi inaccesibilă (*Sterbende Welt*, p. 261.)

[23] Petri, *Sterbende Welt*, p. 259. Kuràngara este forța activă nevăzută a Djanba-șilor, dar este totodată „descântul“, tehnica magiei negre; cf. *idem*, „Der australische Medizinmann“, Part II, p. 165.

[24] Petri, „Kuràngara“, p. 49.

[25] Petri, *Sterbende Welt*, pp. 218 ff., 256.

păstrători ai tradițiilor. Ei consideră inițierea tribală mai puțin importantă decât Kuràngara, neglijabilă chiar; bull-roarer-ele, sacre pentru generațiile mai vârstnice, sunt date uitării, locul lor fiind luat de *minboru*; iar Djanba înlocuiesc Ființele Supranaturale tradiționale.

În pofida la toate acestea, avem și în acest caz o reevaluare recentă a modelului mitico-ritual pan-australian. Djanba au fost probabil o categorie de Eroi Culturali; ritualul Kuràngara pare să fie adaptarea unei secvențe a inițierii tradiționale; tăbliile *minboru* sunt o variantă a *tjurunga*-urilor central australiene. Structura Kuràngara e asemănătoare cu a oricărui alt cult secret australian: se așteaptă ca niște Ființe mitice să transmită puteri prin dansuri, manipularea de obiecte sacre și alte ritualuri specifice. Nouă este numai orientarea ideologică: desprinderea de vechea tradiție religioasă și exaltarea puterilor magice. Fiind un răspuns la o situație culturală ce se generalizează rapid, anume situația creată de intensificarea contactelor cu civilizația apuseană, difuzia cultului Kuràngara este remarcabil de dinamică.

Importanța copleșitoare a „magiei“ este de înțeles la o mișcare populară care s-a născut dintr-o criză spirituală. Fenomenul, binecunoscut în toată istoria religiilor, a fost observat și în alte locuri din Australia. Am arătat deja cum, foarte recent, un cult secret al femeilor a atras generația tânără din considerente exclusiv magice.[26] Înflorirea exuberantă a elementelor magice în fazele

[26] Mai sus, pp. 153 ff.

târzii ale tantrismului indian reprezintă un fenomen similar. „Magia“ prosperă atunci când semnificația formelor religioase tradiționale e pierdută, sau devine irelevantă. Dar ritualul esențial și elementele ideologice ale sistemului religios predominant nu sunt abolite; cu o semnificație degradată sau distorsionată, ele sunt reorganizate pentru a servi unor scopuri diferite. Pentru tânăra generație a multor triburi australiene, Kuràngara e singurul răspuns posibil la criza profundă cauzată de colapsul valorilor tradiționale.

E semnificativ că acest cult nou și dinamic prezintă caracterul unei *inițieri* făcute în pripă. Discutând procese religioase analoage, în *Patterns of Comparative Religion*, am folosit expresia *doublets faciles* („înlocuitori facili“ e doar o traducere aproximativă).[27] Într-adevăr, ce frapează în aceste evoluții este *facilitatea* cu care se presupune că pot fi atinse unele obiective. În cazul cultului Kuràngara, „puterile“ magicianului tradițional și ale omului alb sunt proclamate ca accesibile *tuturor*, fără vocația personală, antrenamentul și inițierea care, cu doar câțiva ani în urmă, erau considerate indispensabile.

La tribul Unambal, cultul, așa cum a fost el investigat de Lommel în 1938, pare și mai puternic influențat de simbolurile și ideologia apuseană. Tjamba (= Djanba) are o casă de tablă ondulată și vânează cu pușca. El e capabil să transmită lepra și sifilisul, boli până acum

[27] Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York, 1958), pp. 383 ff., 448.

necunoscute. Semenilor săi duhuri el le cere ceai, zahăr și pâine. „Limba de cult este engleza pidgin, cultul e condus de un ‚boss', tabletele sunt în păstrarea unui ‚cleric', festivitățile sunt anunțate de un ‚poștaș' și pe durata lor disciplina e menținută de niște ‚pickybas' (de la police-boys) special numiți." „Boss-ul" folosește aceleași metode ca și vraciul tradițional, numai simbolurile s-au schimbat. Nu șarpele Ungud, ci tăblia Kuràngara încorporează acum viața și moartea."[28]

Potrivit lui Lommel, cultul exprimă frica de apropierea sfârșitului lumii. Informatorii săi Unambal au descris sindromul escatologic în termeni familiari multor altor tradiții: „ordinea socială va fi complet inversată: femeile vor lua locul bărbaților; ele vor pune la cale festivitățile și vor transmite tăbliile, în timp ce bărbații vor culege rădăcini comestibile și nu li se va permite să participe la sărbători."[29]

Unele din interpretările lui Lommel au fost contestate de Ronald Berndt, mai ales presupusul pesimism al cultului și antifeminismul său. Berndt demonstrează integrarea Kuràngara în sistemul ritual al Kunapipi, unde femeile joacă un rol.[30] El ne aduce de asemenea aminte că în mitologia cultelor australiene ale fertilității, sursa puterilor rituale și a sacralității se află la

---

[28] Lommel, „Modern Cultural Influences on the Aborigenes", p. 23; cf. *idem, Die Unambal*, pp. 82 ff.

[29] Lommel, „Modern Cultural Influences on the Aborigenes", p. 24.

[30] R.M. Berndt, „Influence on European Culture", p. 233.

femei.[31] Dar aceste inconsistențe și contradicții pot fi explicate prin diferitele re-evaluări ale ideologiei și scopurilor Kuràngara în difuzarea cultului de la un trib la altul.

Culte itinerante și mișcări milenariste

Kuràngara e excepțional numai prin uimitoarea sa vitalitate, prin succesul și larga sa răspândire. Multe alte culte itinerante au fost observate la începutul secolului.[32] În aproape toate, elementele de „magie neagră“ erau puternic evidențiate.[33] Le putem descrie apariția și creșterea în următorii termeni: un cult dinamic și cu orientare magică se formează prin dezintegrarea parțială a modelului tradițional, însoțit de recunoașterea și reevaluarea simbolismului și a scenariului ritual tradițional. Pe cât ne putem da seama, succesul cultelor itinerante de orientare magică s-a datorat unei anumite insatisfacții față de religia tribală tradițională. Mai mult, așa cum reiese clar din strălucita carieră a Kuràngara, chiar dacă inițial cultul a apărut și s-a dezvoltat într-un mediu aborigen, folosind exclusiv elemente arhaice și pan-

[31] *Ibid.*, p. 235; cf. mai sus, pp. 155 ff.

[32] Vezi câteva exemple în Petri, *Sterbende Welt*, pp. 263 ff.

[33] Cf. Petri, „Der australische Medizinmann“, Part II, pp 168 ff. La începutul anilor 1930, Stanner a observat la triburile de pe râul Daly (Teritoriul de Nord) o nevroză colectivă cauzată de teroarea exercitată de *mamakpik*, i.e., „Tămăduitorii Diavolului“, magicienii negri prin excelență; cf. W.E.H. Stammer, „A Report of Field Work in North Australia: The Daly River Tribes“, *Oceania*, IV (1933), în sp. 22-25.

australiene, popularitatea și difuzarea sa rapidă în stadiile ulterioare se datorează în mare măsură urmărilor contactelor diferitelor triburi cu uneltele, puterile și credințele omului alb.

Până în urmă cu câțiva ani, sigurul caz cunoscut al unui cult profetic milenarist stimulat de contactul direct cu cultura apuseană a fost *molonga* sau *mulunga*. Apărut în estul și centrul Australiei și în Queensland la începutul secolului, în doar câțiva ani *mulunga* a ajuns la toate triburile din centrul și sudul Australiei. Corroboree-le au durat cinci nopți la rând și multe dansuri reprezentau un viitor război împotriva albilor. În final a apărut Ka'nini, Spiritul „Marii Mame din Ape“ care, într-o serie de pantomime, i-a înghițit pe toți albii.[34] Cultul acesta nativist și milenarist prezintă o anumită analogie cu Kuràngara: la fel ca Djanba, răutăciosul spirit *mulunga* e invizibil pentru toți cu excepția vracilor. Dar analogia se oprește aici, căci Djanba sunt spirite ale deșertului, în timp ce *mulunga* e în legătură cu apele.[35]

În 1960, Helmut Petri și Gisela Petri-Odermann au observat un fel de mișcare de redeșteptare în deșertul Canning din vestul Australiei, dar una lipsită de idei profetice, nativiste și milenariste. În 1963, însă, situația

---

[34] O. Siebert, „Sagen und Sitzen der Dieiri und Nachbarr-Stämme in Zentral-Australien“, *Globus*, XCVII (1910), 57-59; cf. rezumatul în Petri, „Der australische Medizinmann“, Part II, pp. 166-67.

[35] Petri, „Der australische Medizinmann“, Part II, p. 167. În cartea sa *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza* (Milano, 1960), V. Lanternari a inclus Kuràngara printre cultele profetice (cf. p. 220 ff.), dar nu a discutat *mulunga*, a cărui structură profetic-milenaristă este evidentă.

era radical schimbată; băștinașii au refuzat să-i mai accepte pe cei doi antropologi la ceremoniile lor tradiționale și sentimentele anti-europene erau puternice.[36] Petri au aflat de la un băștinaș înțelegător că un nou cult era așteptat să ajungă în zonă. Li s-a spus că Jinimin (= Isus) a apărut recent printre aborigeni. El are piele neagră și albă și a anunțat că întreaga țară va aparține băștinașilor și nu vor mai exista deosebiri între albi și negri. Aceasta se va întâmpla numai atunci când băștinașii vor deveni destul de puternici ca să-i învingă pe albi. Victoria e sigură cu condiția ca „vechea lege" să fie respectată riguros. Isus apare astfel ca un profet al renașterii culturii tradiționale. Se spune că el a coborât din cer la începutul unei după amieze, provocând o mare surpriză. Unii l-au fotografiat. La asfințit, el s-a ridicat din nou la cer, lăsând cultul Worgaia ca metodă de atingere a mileniului. Worgaia e un cult de tipul Marii Mame, originar probabil din Teritoriul Arnhem. Dinamismul său a fost remarcat prima oară în 1954.[37]

Un alt mit al acestui cult vorbește despre o barcă de piatră trimisă de Isus din cer. Aceiași informatori au afirmat categoric că vasul era acolo de la începutul tim-

---

[36] Helmut Petri și Gisela Petri-Odemann „Nativismus und Millenarismus im gegenwärtigen Australien", *Festschrift für Ad. E. Jensen*, II (Munich, 1964), în sp. 462. Cauza schimbării a fost identificată a fi un marxist australian alb, care organizase o cooperativă exclusiv pentru uzul aborigenilor. El i-a convins în cele din urmă să refuze să mai dea vreo informație antropologilor, pe motiv că aceștia, de regulă, nu simpatizează cu tradițiile băștinașilor.

[37] *Ibid.*, p. 464, n. 8.

pului, din *bugari-gara*. Aceasta echivalează cu a spune că Isus e clasificat printre Eroii mitici ai tribului. Numai așa a putut trimite vasul în timpurile primordiale. Vaporul e învestit cu două funcții: (1) va servi ca arcă a lui Noe când potopul îi va ucide pe toți albii cu „apa sacră"; (2) e descris ca încărcat cu aur și cristale; cu alte cuvinte, este exprimată ideea bogățiilor unei societăți australiene care a suferit influența economiei omului alb.[38]

Astfel, au conchis cei doi Petri, o mișcare de renaștere inițial neagresivă s-a transformat într-un cult milenarist nativist și agresiv printr-o reinterpretare creștină sectară. Procesul a avut loc după liberalizarea politicii oficiale față de aborigeni și după ce aceștia au primit drepturi egale cu albii. Aceasta indică faptul că mișcările nativiste și milenariste sunt legate mai mult de nostalgiile mistice decât de circumstanțe pur economice și politice; sau altfel spus, dovedește în ce măsură o mișcare nativistă cu orientare politică e pătrunsă de simbolismul religios și valorile mistice.[39]

---

[38] *Ibid.*, p. 465. Cf. M. Eliade, *Mephistophélès et l'androgyne* (Paris, 1962), pp. 194 ff. (Trad. engleză, *Mephistopheles and the Androgyne* [New York, 1965], pp. 155 ff.).

[39] Potrivit unei scrisori a lui F. Rose, rezumată și citată de Petri, o altă mișcare – de tipul cargo caracteristic – a fost observată la Angas Downs Station, Australia centrală, în 1962. Aici se aștepta ca americanii să vină cu camioane încărcate cu diferite bunuri, la fel cum au venit în timpul războiului. Atunci albii și-au însușit prin vicleșug toate acele bunuri, deși intenția americanilor fusese să le dăruiască băștinașilor. Cf. Petri și Petri-Odemann „Nativismus und Millenarismus", p. 466, n. 10. Despre motivul milenarist al „venirii americanilor", cf. Eliade, *Mephistophélès et l'androgyne*, pp. 155 ff. (Trad. engleză, pp. 125 ff.).

Deși vădit sincretist, acest nou cult milenarist e fondat în esență pe modelul religios pan-australian. Isus e metamorfozat în unul din Eroii Culturali din timpurile mitice, iar forța și „salvarea" finală a tribului e declarată ca depinzând de respectarea tradiției. Prin urmare, rezultatele contactelor în creștere cu lumea apuseană nu sunt întotdeauna distructive pentru valorile tradiționale. Mai mult decât atât, o atitudine anti-apuseană nu sfârșește neapărat în pesimism și disperare, și nici exaltarea elementelor pur magice nu e inevitabilă. Pe scurt, apariția acestui cult dovedește încă odată că viitoarele modificări ale unei religii „primitive" nu pot fi anticipate. Mintea australiană reacționează creativ, și ca atare divers, la provocările ridicate de aculturație. Chiar și aspectul „politic" al unora dintre aceste noi culte reprezintă o inovație creatoare, fiind în fapt o reevaluare drastică a modului tradițional de a înțelege „puterea".

În toate aceste culte itinerante, rolul unor personalități înzestrate și dinamice – vraci, practicanți ai „magiei negre", sau bărbați și femei „inspirați" – pare să fi fost decisiv. Tema centrală a fost întotdeauna o reacție împotriva tradiției, sau reinterpretarea unora din aspectele sale. Așa cum exemplele discutate ilustrează din abundență, chiar și respingerea cea mai violentă a „vechii legi" a fost exprimată în forme „noi" care foloseau modelul arhaic pan-australian. Procesul subiacent acestor dislocări și transformări radicale observate în ultimii șaizeci sau șaptezeci de ani ne poate ajuta să înțelegem

schimbările mai puțin dramatice care s-au produs anterior în Australia ca rezultat al influențelor culturale din Oceania și Asia.

O „mișcare de ajustare"

Inovații creatoare și metamorfoze neașteptate continuă să aibă loc sub ochii noștri. Pe insula Elcho, la nord de Teritoriul Arnhem, cu circa zece ani în urmă, un bărbat pe nume Buramara a construit un Memorial, o structură de ciment în care cele mai sacre și secrete embleme tribale, *ranga*, erau expuse public. Printre aceste *ranga*, până atunci inaccesibile femeilor și neinițiaților, se afla și o cruce. Dar Buramara nu intenționa să creștineze vechea religie, deși poseda o Biblie și fusese timp de mulți ani sub influența misionarilor.

Cultul „Memorialului" reprezintă, cum inspirat o numește Ronald Berndt, o „mișcare de ajustare".[40] La un moment dat, Buramara a descoperit că *ranga*, care fuseseră fotografiate de unii antropologi, erau arătate „tuturor oamenilor din Australia și alte locuri... Am fost șocați. Nu obișnuim să arătăm aceste *mareeiin* și *ranga* chiar orișicui... Apoi am văzut un film la biserica Elcho. Era de la expediția americano-australiană și în el erau arătate ceremoniile și emblemele sacre. Și toată lumea le-a văzut... Nu avem nici o putere să ascundem (aceste *ranga*): ei ne iau bunurile. Oare vom pierde toate

[40] R.M. Berndt, *An Adjustment Movement in Arnhem Land, Northern Territory of Australia* (Paris and The Hague, 1962).

astea? Bunurile noastre cele mai de preț – *ranga* ale noastre! Nu avem nimic altceva: aceasta este singura noastră avere“ (R. Berndt, *An Adjustment Movement*, p. 40).

Potrivit obiceiului aborigen, Buramara s-a gândit că dacă *ranga* „sunt arătate în public, vom primi ceva în schimb“ (p. 40). Buramara și ceilalți lideri ai acestui cult așteptau în primul rând de la o asemenea inovație revoluționară o consolidare a unității culturale și politice a locuitorilor din Teritoriul Arnhem. Într-adevăr, *ranga* etalate în public exprimă „sufletul“ lor, chintesența culturii lor (p. 87). „Memorialul oferă un focar și un punct de raliere“ (p. 91): Îmbrăcat anume pentru această ocazie și purtând o *ranga* în jurul frunții, Buramara rostește discursuri dintr-un amvon aflat în fața Memorialului. Cântece și dansuri tradiționale sunt prezentate pe terenul sacru. „Avem cântecele și dansurile noastre, a spus Buramara în unul din discursurile sale, și nu vom renunța la ele; trebuie să le păstrăm, căci numai prin ele putem fi fericiți. Dacă ne lepădăm de ele, va fi greu pentru toți... Misionarul are vești bune și o cale bună. Avem două minți cu care să gândim: venerăm doi Dumnezei. Biblia europeană este o cale: dar aceste *ranga* de aici, din Memorial, sunt Biblia noastră și ea nu e departe de cea europeană“ (p. 77). În fapt, cum a constatat Berndt, creștinismul ca atare nu a fost invaziv (p. 81).

S-ar părea așadar că istoria religiei australiene nu s-a încheiat încă, deși consecințele aculturației pot deveni tot mai deplorabile. Nu se poate spune că crea-

tivitatea minții religioase australiene e definitiv epuizată, sau că tot ce va mai urma de acum înainte va prezenta doar un interes de arhivă.

Reconstrucția istorică a culturilor australiene

Mai mult de trei sferturi de secol, australienii au fost obiectul unui viu interes pentru antropologi și sociologi, psihologi și istorici ai religiilor.[41] Motivele sunt evidente: australienii sunt culegători de hrană și vânători, comparabili cultural doar cu locuitorii Țării de Foc, boșimanii din deșertul Kalahari și unii dintre eschimoșii arctici. Se poate spune deci că ei continuă în zilele noastre un tip de cultură pre-neolitică. Mai mult decât atât, izolarea continentului a sporit interesul științific pentru civilizația australiană, considerată deopotrivă excepțional de arhaică și unitară. Explicit (ca în cazul lui Frazer, Freud și Durkheim) sau implicit, savanții erau mânați de speranța că, studiindu-i pe australieni, vor avea șansa să descopere „originile" religiei și ale instituțiilor sociale.

Știm acum că astfel de speranțe au fost himerice. În cel mai bun caz, putem spune că dacă-i studiem și înțelegem pe australieni putem percepe structura și semnificația unui tip arhaic de cultură; dar e puțin pro-

---

[41] Pentru o trecere în revistă a interpretărilor mai vechi, vezi D.J. Mulvaney, „The Australian Aborigenes 1606-1929: Opinion and Fieldwork", *Historical Studies*, VIII (1958), 131-51, 297-314.

babil ca astfel să întrezărim „originile" sau primele stadii ale culturii umane.

Mai mult, după cum atestă din plin cercetările recente, australienii nu au evoluat – sau mai degrabă „stagnat" – într-o izolare radicală, cum au crezut Baldwin Spencer și majoritatea contemporanilor săi. Datările cu carbon radioactiv asociate neîndoielnic cu rămășițele umane sunt încă controversate. Potrivit lui Gills, datarea cu carbon radioactiv a mostrelor de la Keilor indică o vechime de 18.000 de ani; dar Abbie crede că nu dispunem de dovezi certe ale unor resturi umane mai vechi de 8.000 de ani.[42] Mulvaney, însă, e înclinat să accepte datele mai îndepărtate ale lui Gills;[43] iar lingvistul Capell, estimând că 8.000 de ani sunt insuficienți pentru a explica dezvoltarea limbilor australiene, sugerează „ceva între 15.000 și 20.000 de ani".[44]

---

[42] Vezi W.E.H. Stanner și Helen Sheils (eds.), *Australian Aboriginal Studies: A Symposium of Papers Presented at the 1961 Research Conference* (Melbourne and Oxford, 1963), p.82.

[43] D.J. Mulvaney, „Prehistory", în *ibid.*, p. 39.

[44] A.A. Capell, rezumat în „Discussion on the Antiquity of Man in Australia", în Stanner and Sheils (eds.), *Australian Aboriginal Studies*, p. 84. On the Prehistory of Australia, cf. Mulvaney, „Prehistory", pp. 33-51 (bibliografie selectivă, 50-51); *idem*, „The Stone Age of Australia", *Proceedings of the Prehistoric Society*, XXVII (1961), 56-107; *idem, The Prehistory of Australia* (London 1967). Vezi și F.D. McCarthy, „A Comparison of the Prehistory of Australia with That of Indo-China, the Malay Peninsula and Netherlands East Indies", *Proceedings of the Third Congress of Prehistorians of the Far East, Singapore, 1938* (1940), pp. 30-50; *idem, The Stone Implements of Australia* (Sydney, 1946); *idem*, „Recent Developments and Problems in the Prehistory of Australia", *Paideuma*, XIV (1968), 1-16; J. Haeckel, „Ethnologische und prähistorische Probleme Australiens", *Wiener völkerkundliche Mitteilungen*, II (1954), 66-85.

Dar oricum ar sta lucrurile, sursele civilizației australiene se află în ultimă instanță în sud-estul Asiei. McCarthy a documentat dependența culturilor australiene preistorice de centrele de difuzare indoneziene și malaeziene, iar Tindale îi susține concluziile.[45] Mai important, Australia a fost continuu influențată de fluxul de trăsături culturale din aceste zone înspre Capul York, Teritoriul Arnhem și Kimberley. „Cu alte cuvinte, cultura aborigenilor nu este una izolată și care s-a dezvoltat independent, cum se crede îndeobște; ea a prosperat, într-o măsură limitată, pe temeiul progresului continuu al culturilor oceanice cu rădăcinile în Asia.

Putem astfel distinge un număr foarte mare de datini, printre toate aspectele culturii aborigene, care au o distribuție neîntreruptă din Australia până în Noua Guinee și Melanezia, iar unele și mai departe. Ele includ datini vechi în termenii culturii australiene și multe altele de origine mai recentă, cu o distribuție limitată în nord și est, și care nu încape îndoială că au fost introduse via Capul York, de unde s-au răspândit pe continent.“[46]

---

[45] McCarthy, „A Comparison of the Prehistory of Australia“; *idem*, „The Oceanic and Indonesian Affiliations of Australian Aboriginal Culture“, *Journal of the Polynesian Society*, LXII (1953), 243-61; *idem, Australia's Aborigines: Their Life and Culture* (Melbourne, 1957); N.B. Tindale, „Man of the Hunting Age“, *Colorado Quarterly*, VIII (1960), 229-45.

[46] McCarthy, „The Oceanic and Indonesian Affiliations of Australian Aboriginal Culture“, pp. 243-61, în sp. 252 ff. Vezi acum *Bolletino del Centro camuno d9i Studi Preistorici*, ed. Emmanuel Arati, vol. IV (1968), pp. 111 ff.

Au existat contacte îndelungate și strânse între insularii din strâmtoarea Torres și aborigenii de la capul York. Noi modele de inițiere și Eroi culturali, împreună cu unele inovații tehnologice, au venit din Noua Guinee și strâmtoarea Torres și au pătruns în cultura aborigenă de la capul York, „unde se folosesc arcul cu săgeți, toba din piele și alte accesorii ne-australiene“ (McCarthy, „The Oceanic and Indonesian Affiliations of Australian Aboriginal Culture“, p. 253). Relațiile culturale dintre Melanezia și Australia sunt surprinzător de numeroase și au ocazionat o literatură vastă.“[47]

Warner și Berndt au documentat influențe indoneziene în Teritoriul Arnhem[48], Berndt și McCarthy au descoperit resturi de ceramică în nord-estul Teritoriului Arnhem[49], iar Mulvaney consideră că nu e improbabil să fi existat influențe ale civilizației indoneziene a bronzului și fierului. Într-adevăr, McCarthy identificase un număr de elemente tipice Epocii Bronzului în artele decorative australiene (spirale, cercuri concentrice, etc.).[50]

---

[47] Vezi bibliografia în McCarthy, „The Oceanic and Indonesian Affiliations“, pp. 253 ff.; cf. și referințele citate în următoarele trei note.

[48] R.M. Berndt, „Discovery of Pottery in North-eastern Arnhem Land“, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXVII (1947), 133-38; R.M. și C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, pp. 20 ff., 424; Warner, *A Black Civilization*, pp.445 ff.

[49] R.M. Berndt, „Discovery of Pottery in North-eastern Arnhem Land“, F.D. McCarthy și Frank M. Setzler, „The Archeology of Arnhem Land“, *Records of the American-Australian Scientific Expedition to Arnhem Land* (1948), II (1960), 233-27.

[50] Mulvaney, „Prehistory“, p. 50.

Cu toate acestea, chiar dacă Australia nu a fost niciodată „izolată“, nu înseamnă că întotdeauna trebuie să căutăm în afara continentului explicațiile pentru dezvoltările australiene. Cu cuvintele lui McCarthy:

> Deși cultura aborigenă nu este un fenomen local australian, dezvoltarea ei nu poate fi pusă în întregime pe seama influențelor exterioare. Davidson a prezentat dovezi convingătoare care atestă că modificări sau evoluții importante ale anumitor artefacte au avut loc în Australia, de exemplu trecerea de la canoea dintr-o singură bucată de coajă de copac la tipurile plisate și cusute din mai multe piese; de la încălțămintea *kurdaitja* din pene de emu, la sandalele din piele de iepure sau de marsupiale, ori din scoarță de copac; de la bonetele de înmormântare din lut la folosirea unor pălării cu plasă, sau doar a plasei; și de la bețele de aruncat și aruncătoarele de sulițe cu mâner simplu la cele prevăzute cu mâner de gumă și în final cu o teslă de piatră, și numeroasele întrebuințări ale lansatoarelor de sulițe în Australia Centrală. El i-a creditat așadar pe aborigeni cu multe perfecționări inteligente ale artefactelor lor și în plus a atras atenția că ei inventaseră sau descoperiseră un număr de tipuri de recipiente prin exploatarea inteligentă a resurselor lor.[51]

---

[51] F.D. McCarthy, „Ecology, Equipment, Economy and Trade“, în Stanner and Sheils (eds.), *Australian Aboriginal Studies*, p. 181. Cf. *ibid*, p. 188, bibliografia publicațiilor lui D.S. Davidson citată de McCarthy în articolul său.

În discuția care a urmat acestui articol al lui McCarthy la Simpozionul de Studii asupra Aborigenilor Australieni (Canberra, mai 1961), D.F. Thomson a arătat că locuitorii de la capul York, deși familiarizați cu arcul cu săgeți al războinicilor lor vecini de pe insulele din strâmtoarea Torres, nu l-au preluat, considerându-l inferior sulițelor lor de luptă. De asemenea, „în extremitatea nordică a Queensland, cultura grădinăritului, familiară unora din locuitorii de pe coastă datorită contactelor, a fost respinsă, pe când alte elemente au fost absorbite și modificate sau adaptate la tiparele lor existente."[52]

Astfel, ceea ce s-a considerat cândva a fi o cultură statică și „monolitică", expresia unui *Naturvolk* trăind oarecum în afara istoriei, s-a dovedit a fi, la fel ca toate celelalte culturi, „primitive" sau evoluate, rezultatul unui proces istoric. Iar faptul că aborigenii au reacționat *creativ* la influențele culturale externe, acceptând și asimilând anumite elemente, respingând sau ignorând altele, dovedește că ei s-au purtat ca ființe *istorice* și nu ca un *Naturvolk*. Cu alte cuvinte, perspectiva istorică introdusă de preistoricieni și etnologii de orientare istorică a ruinat definitiv imaginea unei culturi australiene stagnante și elementare – imagine, să reamintim, popularizată cu succes de interpretările naturaliste ale antropologilor din secolul al XIX-lea.

---

[52] D.F. Thomson, rezumat în „Discussion", în Stanner și Sheils (eds.), *Australian Aboriginal Studies*, pp. 192-93. Fenomenul nu este unic: pigmeii Bambuti nu au preluat cultivarea plantelor de la agricultorii Bantu, cu care au trăit în simbioză timp de multe secole; cf. P. Schebesta, *Die Bambuti-Pygmien vom Ituri* (Brussels, 1941), II, 269.

În fapt, caracteristica distinctivă a australienilor și a altor populații primitive nu este lipsa istoriei, ci modul lor specific de a interpreta istoricitatea umană. Și ei trăiesc în istorie și sunt modelați de evenimentele istorice, dar nu au o conștiință istorică comparabilă, să zicem, cu a vesticilor; și întrucât nu au nevoie de ea, nu posedă nici o conștiință istoriografică.[53] Aborigenii nu consemnează evenimente istorice într-o ordine cronologică ireversibilă. Evenimentele și inovațiile care, imperceptibil dar continuu, le-au transformat existența, au fost transferate în era mitică; altfel spus, ele au devenit parte din istoria sacră a tribului. La fel ca majoritatea popoarelor arhaice, australienii nu atribuie nici o valoare cronologiei *reale*. Istoria lor sacră e semnificativă nu fiindcă narează evenimentele în ordine cronologică, ci fiindcă revelează începuturile lumii, apariția Strămoșilor și actele lor dramatice și exemplare.

În concluzie, reconstrucția istoriei culturale a australienilor are o mare importanță pentru știința apuseană și în ultimă instanță pentru modul apusenilor de a înțelege popoarele „primitive" – dar e irelevantă pentru aborigenii înșiși. Aceasta înseamnă, de asemenea, că o eventuală reconstrucție a istoriei religioase australiene nu va dezvălui neapărat semnificația diverselor creații religioase aborigene. Până recent, toate inovațiile și influențele externe au fost integrate într-un tipar traditio-

---

[53] Cf. M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return* (New York: Pantheon, 1954); idem, *Myth and Reality* (New York: Harper & Row, 1963).

nal. A descoperi că un element religios oarecare – un Erou cultural, un mit, un ritual – a fost introdus relativ târziu și dintr-o anume regiune, nu îi dezvăluie concomitent semnificația în sistemul în care a fost integrat. Asemenea elemente religioase externe au devenit parte din mitologia tradițională și în consecință necesită a fi înțelese și evaluate în cadrul acelui context total. Astfel, o reconstrucție istorică a religiilor australiene, chiar admițând că un astfel de proiect va fi cândva posibil, nu-i va permite omului de știință să se dispenseze de munca hermeneutică, adică de *înțelegerea* diferitelor creații religioase a căror istorie încearcă s-o descifreze.

Ceea ce nu înseamnă, desigur, că reconstrucția istorică e o strădanie zadarnică. Așa cum vom vedea de îndată, ea a fost de maximă importanță în a demonstra că circumcizia, de pildă, a fost introdusă destul de târziu în Australia: ne aducem aminte de nenumăratele și extravagantele teorii, dinainte și după Freud, întemeiate pe presupusa antichitate a circumciziei.

Interpretarea istorică a religiilor australiene

În comparație cu rezultatele obținute de specialiștii în preistorie și etnologia istorică, analiza istorică a ideilor, instituțiilor și credințelor religioase australiene a înregistrat foarte puține progrese. Foarte probabil, rigiditatea primelor reconstrucții istorice, elaborate de Graebner și Wilhelm Schmidt, a descurajat generațiile

mai tinere de savanți să mai utilizeze aceeași abordare.[54] În plus, așa cum am arătat[55], interesul lumii savante s-a mutat de la analizele și interpretările istorice ale religiilor primitive, la cele sociologice și psihologice. Cu toate acestea, rezultatele ultimilor treizeci de ani de cercetări etnologice comparative au ajutat la clarificarea unor probleme de mare interes pentru istoricul religiilor. De exemplu, în prezent nici un om de știință nu va atribui o importanță religioasă de prim rang circumciziei sau subinciziei, ritualuri introduse relativ târziu din Melanezia; nici nu va considera „totemismul“ ca forma religioasă fundamentală, universală și cea mai arhaică; mai mult decât atât, cultele fertilității din Teritoriul Arnhem, deși reprezintă o creație religioasă aborigenă caracteristică, sunt rezultatul unor influențe melaneziene și ca atare nu pot să arunce o lumină asupra tiparului mai vechi al religiilor australiene. De asemenea, în unele cazuri suntem acum în măsură să distingem între faze cronologic diferite ale instituțiilor religioase, ca de exemplu între formele cele mai simple de inițiere la pubertate și unele ritualuri mai elaborate, provenite în fond din Melanezia. Pe deasupra, realizăm în prezent că culturile megalitice au ajuns în Australia cu mult timp în urmă și au fost complet integrate în viața religioasă a unui

---

[54] Vezi observațiile destul de melancolice ale lui Wilhelm Koppers, „Diffusion: Transmission and Acceptance“, în William L. Thomas, Jr. (ed.), *Yearbook of Anthropology* (New York, 1955), pp. 169-81, în sp. 171, 178 ff.

[55] Mai sus, pp. 37 ff.

mare număr de triburi, de la Kimberley la peninsula Cape York.[56]

Ce rezultă de asemenea din studiile recente este răspândirea surprinzătoare a ideilor, ritualurilor și a vocabularului religios pe întregul continent. În unele cazuri, dispersarea unui termen religios în locuri foarte îndepărtate a ridicat probleme istorice dificile. De exemplu, Părintele Worms a remarcat că Bundjil, numele Ființei Supreme la Kurnai și alte triburi din estul provinciei Victoria, se întâlnește în partea de nord a Kimberley ca *Bundjil miri*, desemnându-l pe Stăpânul Morții, în timp ce pe coasta sudică a golfului Carpentaria, *bungil* e folosit pentru „bărbat“, iar în districtul Seymour același cuvânt înseamnă „vultur“. Worms remarcă: „Citind asta, ne întrebăm imediat cine a transportat aceste cuvinte? Când? Pe ce rute de schimb ale continentul nostru?“[57] E îndoielnic dacă aceste probleme sau altele asemenea pot fi rezolvate în perspectivă istorică, din simplul motiv că un mare număr de triburi au dispărut sau sunt iremediabil aculturalizate.

În pofida nenumăratelor lacune din informațiile noastre, Părintele Worms a fost în măsură să prezinte la simpozionul de la Canberra o listă de „trăsături esențiale“

---

[56] Vezi, *inter alia*, E.A. Worms, „Contemporary and Prehistoric Eock Paintings in Central and Northern Kimberley“, *Anthropos*, L (1955), 546-66, în sp. 552 ff.; Gisela Odermann, „Holz- und Steinsetzungen in Australien“, *Paideuma*, VII (1959), 99-141.

[57] E.A. Worms, „Religion“, în Stanner și Sheils (eds.), *Australian Aboriginal Studies*, pp. 231-47; cf. în sp. P. 236.

ale religiilor aborigene și o alta cu „adaosuri probabil întâmplătoare". Potrivit lui, „trăsăturile esențiale" sunt:

1. absența unei doctrine ezoterice; 2. credința într-o ființă celestă personală; 3. credința în ființe-spirit auxiliare – cel mai adesea odrasle ale ființei celeste – care sunt tutori în riturile sacre și donorii instrumentelor sacre; 4. existența unor obiecte celeste lăsate în urmă de ființa celestă, pe care o reprezintă și a cărei putere o conțin în întregime; 5. folosirea dramei liturgice pentru a reînnoi și simboliza acțiunile creatoare ale ființei; 6. inițierea, excluzând operațiile corporale pentru ambele sexe, dar incluzând teste de anduranță, implicând de obicei smulgerea părului; 7. urme de sacrificii și rugăciuni, în sensul cel mai larg ale cuvintelor; și 8. existența unui lider al cultului, sau vraci [Worms, „Religion", p. 232].

Printre întrebările ridicate de aceste „trăsături esențiale", autorul enumeră: „Trăsăturile esențiale au fost la origine importate? De unde? Care dintre ele? Au existat unele care s-au pierdut, au fost adăugate, dezvoltate sau înlocuite? Care, când și de ce?" și așa mai departe (p. 233).

Pe lista „adăugirilor probabil întâmplătoare" el include: „(1) apariția ființelor secundare – spiritele strămoșilor, spirite ale eroilor – și a miturilor itinerante; (2) introducerea practicilor ezoterice care exclud femeile; (3) apariția unui simbolism mai puternic, mai ales în

privința șarpelui și a altor animale; (4) răspândirea circumciziei și a subinciziei concomitent cu păstrarea unor mutilări mai vechi și mai puțin severe (smulgerea părului, pilirea dinților etc.); (5) numeroase ceremonii de înmulțire, bilocația, mersul pe frânghie, incantații și elementul fricii; (6) a doua înmormântare, variații de atitudine față de viața după moarte etc."; și de asemenea (7) ideea spiritelor-copii (pp. 233-34). Și autorul se întreabă: „Când au început acestea și alte adăugiri întâmplătoare? De unde au venit?" și așa mai departe (p. 234).

Într-o anumită măsură, clasificarea Părintelui Worms o urmează pe cea a Părintelui Schmidt, cu deosebirea că listele lui Worms sunt doar ipotetice și însoțite de un mare număr de întrebări deschise. Unele din caracteristicile enumerate de Părintele Worms par plauzibile. În fapt, majoritatea „trăsăturilor esențiale" puteau să fi aparținut stadiilor arhaice ale religiilor australiene. În plus, un număr de „adăugiri probabil întâmplătoare" (cum ar fi răspândirea circumciziei și a subinciziei, introducerea practicilor ezoterice etc.) reprezintă cel mai probabil evoluții târzii. Dar cum se poate demonstra că „numeroase ceremonii de înmulțire", sau „elementul fricii", sau „variațiile de atitudine față de viața după moarte", sau ideea spiritelor-copii sunt „adăugiri întâmplătoare"? Astfel de credințe, rituri și idei puteau să fi însoțit „trăsăturile esențiale" chiar de la începuturile religiilor australiene – care, să repetăm, nu trebuie confundate cu „începuturile" religiei.

Antropologii și religiile australiene

Schița sintetică a Părintelui Worms pare să fie ultimul efort de a prezenta o viziune atotcuprinzătoare a religiilor australiene, analizate atât morfologic cât și istoric. Nici în discuțiile care au urmat articolului său, nici în literatura etnologică recentă, o astfel de abordare „totală" – moștenirea sa de la Graebner, Schmidt și Școala de la Viena – nu a stârnit un interes real printre oamenii de știință. Dimpotrivă, cum bine se știe, etnologii australieni, mai ales Elkin și discipolii și colegii săi mai tineri, s-au concentrat pe studii monografice și analize morfologice a diferite forme și sisteme religioase.[58] Mai mult, Elkin, cei doi Berndt și Stanner au publicat și prezentări generale ale religiilor australiene.

Abordarea metodologică a lui Stanner e cu deosebire încurajatoare pentru istoricul religiilor. Eminentul antropolog afirmă apăsat că religia australiană trebuie studiată „*ca* religie și nu ca oglindă a ceva diferit".[59] El protestează împotriva noțiunii generale că studierea totemismului, a magiei și a ritualului epuizează înțele-

[58] Aceasta nu înseamnă, bineînțeles, că contribuțiile etnologilor non-australieni sunt mai puțin importante. Un exemplu în acest sens este recentul articol al lui Helmut Petri, „Kosmogonie unter farbigen Völkern der Westlichen Wüste Australiens", *Anthropos*, LX (1965), 469-79. Autorul a descoperit o cosmogonie necunoscută până acum, care explică creația lumii în *patru* stadii sau epoci; vezi în sp. p. 478.

[59] W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion* („Oceania Monographs", nr. 11 [Sidney, 1963]), p. vi.

gerea unei religii primitive. El respinge în egală măsură convingerea că adevăratul scop al unui studiu științific al religiei este descoperirea „efectului *în* religie al unui set de variabile sociale sau psihologice“ (Stanner, *On Aboriginal Religion*, p. vi). În monografia sa, Stanner critică în mod repetat presupunerea eronată „că ordinea socială e fundamentală și într-un anume sens cauzală, în timp ce ordinea religioasă e secundară și într-un anume sens decurge din prima. Astfel, unele studii pot ajunge la concluzia generală că religia ‚reflectă' sau ‚exprimă' structura socială. E greu de înțeles de ce asemenea afirmații par importante sau măcar interesante. Ele nu sunt limpezi nici măcar ca metafore.“ (p. 27)

Tribul particular studiat de Stanner este Murinbata, în partea nord-vestică a teritoriului Arnhem, dar scopul autorului este să pună în evidență o structură a semnificației valabilă și pentru alte religii australiene. Unul din rezultatele cele mai neașteptate ale analizei sale se referă la ceremonia de inițiere Punj sau Karwadi. Stanner arată în mod convingător că această ceremonie are o pronunțată asemănare cu sacrificiul (pp. 25 ff). Studiile consacrate simbolismului, mitului și ritualului (pp. 60-132) abundă în idei noi și fertile. Rolul decisiv atribuit de Stanner miturilor care descriu „întemeierea“ lumii se bucură de acordul complet al istoricului religiilor.[60] Murinbata au crezut că pot înțelege dramele care au

[60] *Ibid.*, pp. 152, 164, etc. Cf. mai sus, Capitolul 2.

avut loc în timpul mitic; ei au recunoscut în peisajul ținuturilor lor urmele concrete ale acelor evenimente mitice și au afirmat că sunt „în strânsă legătură – ca indivizi, sexe, ramuri ereditare, grupuri și categorii – cu personajele, locurile și evenimentele acelor drame“ (p. 152). În timpurile primordiale, „două domenii ale vieții au devenit distincte, dar au rămas coexistente și interdependente. Au existat arunci, și există și acum, un domeniu necorporal (dar nu neapărat invizibil) și un domeniu corporal (dar nu neapărat vizibil). Primul are puterea cea mai mare“ (p. 153). Riturile principale reactualizează elementele creatoare ale timpurilor primordiale. „Fiecare ocazie rituală a revigorat în mințile participanților prima instituire a culturii, a adâncit sentimentul continuității cu începuturile oamenilor și a reafirmat structurile existenței“ (*ibid.*). Concluzionând, Stanner deplânge faptul că „nu se înțelege destul de limpede că totemurile și situațiile sociale au oferit pur și simplu simboluri convenabile, familiare, care să contureze ceea ce nu putea fi desemnat mai precis sau mai succint: altfel spus, lucrurile religioase fundamentale.“[61]

Nu a fost intenția noastră să rezumăm această monografie bogată, profundă și stimulatoare. Dar e important să subliniem schimbarea radicală a înțelegerii religiei australiene de către antropologi ilustrată de lucrarea lui Stanner. În primul capitol[62] am făcut aluzie

[61] Stanner, *On Aboriginal Religion*, p. 154. Vezi și concluziile, pp. 165-71.

[62] Mai sus, pp. 37 ff.

la consecințele destul de nefericite ale vogii totemismului, lansată de lucrarea lui Durkheim *Formes élémentaires*, și ale ipotezei *mentalité prélogique* elaborată de Lévy-Bruhl. Ambele interpretări au fost anti-istorice și reducționiste („sociologism" și „psihologism"). O jumătate de secol mai târziu, Stanner ajunge la următoarele concluzii: „(1) Dacă au existat aborigeni care să fi trăit, cum s-a sugerat, într-o stare staționară a societății și cu o cultură statică, Murinbata nu s-au numărat cu siguranță printre aceștia, în nici o perioadă accesibilă investigației. (2) Identificarea religiei lor cu fenomenele totemice ar fi o greșeală. (3) Societatea nu a fost sursa reală și obiectul religiei" (p. 154).

Dezvoltând și generalizând unele remarci ale lui Van Gennep și Radcliffe-Brown, Claude Lévi-Strauss a criticat în mod strălucit ceea ce el a numit „iluzia totemică".[63] Nu există un tip de religie specifică și unitară numită „totemism". Pentru Lévi-Strauss, „reprezentările totemice echivalează cu un cod care permite trecerea de la un sistem la altul indiferent dacă e formulat în termeni naturali sau culturali."[64] Va trebui

---

[63] Vezi Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui* (Paris, 1962), în sp. pp. 21 ff. (trad. engleză, *Totemism* [Boston, 1963], pp. 15 ff.); *idem, La Pensée sauvage* (Paris, 1962), pp. 48 ff., 100 ff., și *passim* (trad. engleză, *The Savage Mind* [Chicago, 1966], pp. 35 ff., și *passim*).

[64] *The Savage Mind*, pp. 96-97 (*La Pensée sauvage*, p. 128). „Totemismul postulează o echivalență logică între o societate de specii naturale și o lume de grupuri sociale" (*The Savage Mind*, p. 104; *La Pensée sauvage*, p. 138). Cf. și *The Savage Mind*, pp. 135 ff. Etnologi din diverse școli au exprimat concepții similare; de ex. Ad. E. Jensen: „Relațiile totemice sunt numai o parte a unui sistem ramificat ce pătrunde în multe departamente

să discutăm altundeva interpretarea generală dată de Lévi-Strauss gândirii mitice. Modelul abordării sale structuraliste e inspirat de lingvistica structurală, în special de fonologie. Paul Ricoeur și Jean Hypolithe au remarcat cu privire la *La Pensée sauvage* că Lévi-Strauss e interesat de o *sintaxă*, și nu de o *semantică* a mitului. Pe de altă parte, în multe pasaje din *La Pensée sauvage*, autorul nu se limitează la operația de decodare a sistemelor de clasificare și a relațiilor multiple, ci analizează strălucit creațiile culturale specific australiene, legate de un mod particular de a fi în lume. Astfel, Lévi-Strauss pare interesat deopotrivă și de „semantică". În plus, nimic nu-l împiedică pe un structuralist să-și lărgească modelul lingvistic, cu alte cuvinte, să-și efectueze analiza la nivelul discursului.

Este încă prea devreme să evaluăm contribuția structuraliștilor la înțelegerea religiei, și mai ales la înțelegerea nenumăratelor forme și aspecte ale *creativității religioase*, așa cum apar ele în curgerea timpului, în istorie. Și faptul acesta este de maximă importanță; fiindcă scopul ultim al istoricului religiilor nu este să arate că există un număr de tipuri sau tipare de comportament religios, cu simbologiile și teologiile lor specifice, ci mai degrabă *să le înțeleagă semnificațiile.* Iar astfel de semnificații nu sunt *date* odată pentru totdeauna, nu sunt „pietrificate" în respectivele tipare religioase, ci sunt

ale culturii, din care ordinea socială este doar unul." (*Myth and Cult among Primitive Peoples* [Chicago, 1963], p. 152). Ediția germană a fost publicată în 1951.

mai degrabă „deschise“, în sensul că se schimbă, cresc și se îmbogățesc de o manieră creativă în procesul istoriei (chiar dacă „istoria“ nu e înțeleasă în sensul iudeo-creștin sau vestic modern). În ultimă instanță, istoricul religiilor nu poate să renunțe la hermeneutică.

INDEX

A

Achilpa, mituri ale originii 76, 77, 78, 79
Altjira, Vremea Visului 54, 65
anamnesis 84, 85, 86, 127, 129
Aranda (Arunta) 21, 33, 34, 35, 52 - 57, 64 - 66, 69, 71 - 81, 84, 86, 87, 106, 112, 123, 129, 156, 157, 162, 178, 181, 185, 186, 187, 217, 219
Arnhem, ținut 62, 90, 91, 93, 106, 107, 123, 132, 133, 134, 143, 144, 147, 151, 152, 155, 158, 159, 161, 212, 213, 225, 228, 229, 232, 233, 238, 243
Atnatu, Ființa Primordială a tribului Kaitish 34, 52, 64
Axis mundi 78

B

Bagadjimbiri, doi eroi mitici ai tribului Karadjeri 79, 80, 81
Baiame, Ființa Cerului în partea de sud-est a Australiei 25, 27, 28, 29, 31, 32, 43, 45, 48, 49, 58, 59, 64, 103, 117, 170 - 174, 192, 212
bărbați de rang înalt 165
Berndt, Catherine, despre ceremoniile secrete ale femeilor, 125 - 127
Berndt, Ronald 7, 48, 49, 68, 89, 91, 92, 93, 107, 120 - 128, 132 - 136, 140, - 144, 147 - 160, 166, 170, 171, 173, 174, 177, 178, 179, 181, 192, 193, 198, 199, 210, 212 - 217, 222, 228, 229, 233, 242
Bunjil (Bundjil), Ființa Cerului în partea de sud-est a Australiei 25, 28, 40, 41, 43, 49, 177, 200, 239

C

Capell, A. A., despre limbile australiene 231
ceremonii secrete ale femeilor 153
circumcizie, rit de inițiere simbolizând moartea 123 - 126
Corroboree 224
creație 77, 92, 101, 102, 108, 109, 145
culte secrete din Teritoriul Arnhem 132

D

Daramulun, Ființa Cerului în sud-estul Australiei 25, 26, 27, 28, 31, 32, 35, 43, 49, 121
descensus ad inferos 183
deus otiosus 56 - 58, 76
Djamar, Ființă Cerească la tribul Bād 59, 60, 61, 62, 64
Djanba 217, 218, 219, 220, 221, 224
Djunggawon, ceremonie de maturizare în ținutul Arnhem 133
Durkheim, Emile, despre totemismul australian 43, 48, 230, 245
Dyaus 66

E

Elkin, A. P. 7, 49, 50, 51, 52, 53, 58, 59, 64, 67, 87, 90, 106, 108, 109, 111, 119 - 126, 142, 143, 144, 147, 149, 153, 155, 156, 162, 165, 171, 174, 177, 178, 181 - 185, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 208, 209, 210, 212, 242
eroi culturali 67, 233
eroi totemici 52, 184

F

ființe celeste 23, 37, 51, 52, 54, 56, 58, 64, 72
ființe supranaturale 21, 37, 53, 61, 67, 69, 70, 74, 92, 105, 115, 120, 122, 145, 167, 189, 196, 212
Frazer, J. G., despre Marii Zei australieni 13, 31, 32, 35, 230

G

Galaguru, numele unui bull-roarer la tribul Bād 59 - 62
Gennep, A., despre Marii Zei australieni 44, 245
Gillen, F. J. 33, 34, 52, 53, 54, 76 - 82, 83, 89, 112, 129, 152, 156, 157, 158, 178, 186, 187, 188
Graebner, F., despre Marii Zei australieni 38, 45, 46, 47, 48, 50, 64, 237, 242

H

Hartland, E. S., despre Marii Zei australieni 30, 31, 35
Howitt, A. W. 23 - 34, 44, 48, 50, 119, 168, 170, 171, 175, 177, 184, 200, 212, 214

I

Indra 66
inițierea fetelor 150
istorie sacră 16
Isus 225, 227

J

Jinimin (Isus), într-un cult milenaristic 225

K

Kaberry, Phyllis, despre ceremoniile secrete ale femeilor 153, 213
Kaitish, mitologie a tribului 34, 52, 58, 64
Kamilaroi 27, 32, 33, 117, 166, 213
Karadjeri 79, 80, 81, 109, 112, 120, 123, 195
Kauwa-auwa, ritual al tribului Achilpa 77-79
Kimberley 59, 103, 105, 106, 107, 108, 110, 178, 185, 199, 200, 202, 213, 216, 217, 218, 232, 239
Kulin 25, 40, 166, 200, 212
Kunapipi, un cult secret al fertilității 133 - 135, 139 - 142
Kuràngara, un nou cult la tribul Ungarinyin 8, 204, 216 - 224
Kurnai 26 - 29, rituri de pubertate 108; inițierea vraciului 170

L

Lang, Andrew, despre Marii Zei din sud-estul Australiei 13, 29 - 37, 39, 42, 44, 50, 64
Lévi-Strauss, Claude, despre „iluzia totemică" 245
Lommel, Andreas 95, 96, 98, 196, 197, 216, 217, 221, 222
Loritja 53, 54

M

Mara, vraci al 188
Marduk 65, 110
Mathews, R. H., despre riturile de inițiere 117, 121
McCarthy, F. D., despre culturile preistorice ale Australiei 232 - 235
Minboru 218
mitologie 95
mit, considerat de Lang și Schmidt ca un element târziu și degradat al religiei 42 - 45
moarte 122, 127, 207, 213
Mungan-ngaua, Ființa Supremă a tribului Kurnai 25 - 27
Murinbata 62, 82, 148, 243, 245

N

Narrinyeri, Ființa Supremă la 23, 24
Ngurlmak 139, 142
Ntjikantja, frații, urcare la cer 55, 77
Numbakulla 76, 77, 78, 79
Nurrundere, numele Ființei Supreme la tribul Narrinyeri 23

P

Parker, Langloh, despre tribul Euahlayi 32, 171, 184
Petri, H., despre Unambal 7, 93, 102, 103, 104, 108, 111, 165, 196, 197, 199, 200, 210, 216 - 219, 223 - 226, 242
Pettazzoni, R., despre Marii Zei australieni 31, 44, 45, 46
Piddington, R., despre Karadjeri 81, 109, 112, 120
Platon 85, 86, 176

R

reîncarnare, credință a tribului Aranda în 65, 75, 84, 86
rituri de pubertate 115
rituri 8, 24, 26, 33, 49, 51, 58, 82, 87, 100, 105, 115, 129, 152, 156, 157, 211, 240
rituri funerare 91- 93

S

șamanism 190
Șarpe 102, 106, 107, 108, 109, 140, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 169, 178, 183, 194, 195
Șarpele Curcubeu 102, 106, 107, 108, 109, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 178, 183, 194, 195
Schmidt, Wilhelm, dezvoltă teoria lui Lang despre Marii Zei 11, 13, 24, 28, 30, 32, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 48, 64, 144, 166, 237, 241, 242
Șiva 66
Spencer, B. și Gillian F. J. 13, 31, 32, 33, 34, 35, 52, 53, 54, 76 - 81, 82, 83, 89, 112, 129, 152, 156 - 158, 178, 186, 187, 188, 231
Stanner, W. E. H. 7, 62, 63, 64, 68, 82, 148, 223, 231, 234, 235, 239, 242, 243, 244
strămoașa și șarpele 144
strămoș 56, 62, 70, 72, 74, 76, 78, 104
strămoși totemici 56, 70, 72
Strehlow, C., despre Ființele Cerului la tribul Loritja 53, 54, 55,
Strehlow, T. G. H. 56, 57, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 81, 84, 106, 111, 112, 129, 157, 181, 185
subincizie 100, 158
Surorile Wauwalak 133, 135, 137, 140, 145, 146, 147, 160

T

Taplin, George 23, 24

Thomson, D. F., despre influența melameziană 235
Tiamat 65, 110
totemism 31, 33, 106, 245
Tzlor, E. B., explică Marii Zei australieni prin influența misionarilor creștini 11, 13

U

Ubar, cel mai sacru obiect simbolizând pântecele Mamei 143, 144
Unambal 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 106, 148, 195, 196, 197, 216, 217, 221, 222
Ungarinyin 101, 104, 105, 106, 108, 110, 111, 148, 196, 216, 217
Ungud 64, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 105, 108, 109, 110, 149, 178, 196, 200, 218, 219, 222
Uranus 65
Urmonotheismus, teorie a lui W. Schmidt 35, 39, 45

V

Varuna 66
Vișnu 66
vraci 165, 168, 171, 184, 194, 195, 214

W

Wallanganda, domn al cerului la tribul Unambal 96, 97, 100
Warner, L., despre cultele secrete ale ținutului Arnhem 133, 136, 137, 138, 142, 146, 152, 160, 207, 208, 209, 214, 233
Warramunga 82, 187
Wiradjuri 117, 121, 166, 168, 170, 171, 174, 192, 195, 198, 212, 213
Wollunka, șarpele mitic al tribului Warramunga 83
Worgaia, un cult milenaristic 225
Worms, E. A. 59, 60, 61, 62, 106, 107, 108, 120, 216, 218, 239, 240, 241, 242
Wotjobaluk, credință într-o Ființă Supremă 184, 200

Y

Yuin, credințe într-o Ființă Supremă 27, 117

Z

Zeus 65

CUPRINS

Cuvânt înainte 5
Prefață 10

Capitolul 1
FIINȚE SUPRANATURALE ȘI ZEI SUPREMI 21
Ființele celeste din sud-estul Australiei 23
Istoria unei controverse 29
De la „Oameni fără religie“ la Urmonotheismus 35
Zei supremi australieni și Zeitgeist-ul apusean 42
Mari zei și eroi culturali 48
Două tipuri de „primordialitate“ 64

Capitolul 2
EROI CULTURALI ȘI GEOGRAFIE MITICĂ 67
Mitul Aranda al originilor 69
Numbakulla și stâlpul sacru 76
Mitul lui Bagadjimbiri 79
O geografie mitică 82
Ritualurile care „re-creează“ Lumea 87
Simboluri compensatorii 90
Teogonia și mitologia tribului Unambal 95
Unambal și Ungarinyin 101
Wondjina și șarpele curcubeu 106
Reiterarea creativității din Vremea Visului 110

Capitolul 3
RITURI DE INIȚIERE ȘI CULTE SECRETE 115
Rituri de pubertate 115
Moartea simbolică 122
Inițiere și anamnesis 127

Cultele secrete din Teritoriul Arnhem 132
Djunggavon 137
Kunapipi și Ngurlmak 139
Strămoașa și șarpele 144
Șarpele Curcubeu 147
Inițierea fetelor 150
Ceremoniile secrete ale femeilor 153
„Ne aparține nouă, femeilor“ 156

Capitolul 4
VRACII ȘI MODELELE LOR SUPRANATURALE 165
„Bărbați de rang înalt“ 165
Inițierea unui vraci Wiradjuri 168
Baiame și Vracii 171
Un scenariu inițiatic 175
Inițierea prin înghițirea de către un monstru 179
„Trecerea prin ape“ 182
„Uciderea“ rituală a candidatului 183
Inițierile șamanice australiene 188
Vraci și Șarpele Curcubeu 194
Funcțiile și puterile vracilor 196
„Specialiști“ și „Inovatori“ 201

Capitolul 5
MOARTE ȘI ESCATOLOGIE: CONCLUZII 207
Moarte, rituri funerare și „anchete“ 207
Post-existența sufletului 211
Kuràngara 216
Culte itinerante și mișcări milenariste 223
O „mișcare de ajustare“ 228
Reconstrucția istorică a culturilor australiene 230
Interpretarea istorică a religiilor australiene 237
Antropologii și religiile australiene 242



OP.10 - CP.33 Sect. II Bucureşti
Tel: 021.319.40.60, 021.319.40.61
Fax: 021.319.40.59, 021.319.40.60
Mob: 0744.888.388, 0745.050.020
website: www.edituraherald.ro
e-mail: office@edituraherald.ro

Arhetip

Caracteristica distinctivă a australienilor şi a altor populaţii primitive nu este lipsa istoriei, ci modul lor specific de a interpreta istoricitatea umană. Şi ei trăiesc în istorie şi sunt modelaţi de evenimentele istorice, dar nu au o conştiinţă istorică comparabilă, să zicem, cu a vesticilor; şi întrucât nu au nevoie de ea, nu posedă nici o conştiinţă istoriografică. Aborigenii nu consemnează evenimente istorice într-o ordine cronologică ireversibilă. Evenimentele şi inovaţiile care, imperceptibil dar continuu, le-au transformat existenţa, au fost transferate în era mitică; altfel spus, ele au devenit parte din istoria sacră a tribului. La fel ca majoritatea popoarelor arhaice, australienii nu atribuie nici o valoare cronologiei reale. Istoria lor sacră e semnificativă nu fiindcă narează evenimentele în ordine cronologică, ci fiindcă revelează începuturile lumii, apariţia Strămoşilor şi actele lor dramatice şi exemplare...
Scopul ultim al istoricului religiilor nu este să arate că există un număr de tipuri sau tipare de comportament religios, cu simbologiile şi teologiile lor specifice, ci mai degrabă *să le înţeleagă semnificaţiile*. Iar astfel de semnificaţii nu sunt *date* odată pentru totdeauna, nu sunt „pietrificate" în respectivele tipare religioase, ci sunt mai degrabă „deschise", în sensul că se schimbă, cresc şi se îmbogăţesc de o manieră creativă în procesul istoriei.

Mircea Eliade

ISBN 978-973-111-342-5



EDITURA HERALD